



المجال العام

الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام

تأليف

أرماندو سالفاتوري

ترجمة

أحمد زايد

1975

سلسلة العلوم
الاجتماعية للباحثين



يعكس مفهوم المجال العام فكرة وجود شريحة من الفعل الاجتماعي، ومن الاتصال بين الدول والمجتمع المدني، يشكلان فضاءً اجتماعياً يتفاعل فيه الأفراد العاديون ويتعاونون. ووفقاً لما ذهب إليه هيرماس فإن الفاعلين في المجال العام الحديث ينتمون بالأساس إلى الطبقات الوسطى المتعلمة وإلى البرجوازية. إن المجال العام يعبر عن المصالح والمشاعر المتجذرة في المجال الخاص وفي المجتمع المدني عبر منطديات جماعية؛ حلقات نقاش في المقاهي، وفي الصالونات الأدبية، والنوادي، والروابط التي قد تصل بنا إلى تشكيلات حزبية جنينية. أما دور المجال العام فهو إضفاء قدر من الاتساق على المشاعر المتفرقة، وإضفاء قوة جمعية على الادعاءات المتناثرة.

المجال العام

الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام

المركز القومي للترجمة

إشراف: جابر عصفور

سلسلة العلوم الاجتماعية للباحثين

المشرف على السلسلة: فيصل يونس

- العدد: 1975

- المجال العام: الحداثة الليبرالية، والكاثوليكية، والإسلام

- أرمندو سالفاتوري

- أحمد زايد

- الطبعة الأولى 2012

هذه ترجمة كتاب:

The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism, Islam

By: Armando Salvatore

© Armando Salvatore, 2007

"First published in English by Palgrave Macmillan, a division of St. Martin's Press, LLC, under the title The Public Sphere by Armando Salvatore. This edition has been translated and published under license from Palgrave Macmillan. The author has asserted his right to be identified as the author of this Work".

هذا العمل يصدر بالتعاون مع مؤسسة فورد

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524

Fax: 27354554

المجال العام
الحداثة الليبرالية ، الكاثوليكية ، الإسلام

تأليف : أرماندو سالفاتورى

ترجمة: أحمد زايد



2012

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سالفاتورى ، أرماندو

المجال العام: الحداثة الليبرالية والكاثوليكية والإسلام

تأليف: أرماندو سالفاتورى، ترجمة: أحمد زايد

ط ١ ، القاهرة - المركز القومي للترجمة ، ٢٠١٢

٤٧٢ ص ، ٢٤ سم

١ - الاجتماع السياسى ، علم

٢ - المذاهب السياسية

(أ) زايد ، أحمد (مترجم)

٣٢٠،١٠١

(ب) العنوان

رقم الإيداع ١٦٣٦٢ / ٢٠١١

التزقيم الدولي : 8-754-977-704-978 I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومي للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التي تتضمنها هي اجتهادات أصحابها في ثقافتهم، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المركز .

المحتويات

7 مقدمة المترجم
11 اعتراف بالفضل
15 مقدمة المؤلف للترجمة العربية
19 فصل تمهيدى: جذور مفهوم المجال العام
19 فكرة المجال العام "كمجال ثالث" للمجتمع
39 التراث المحورى وتراث الحداثة
56 الجذور المتقاطعة للتراث والحداثة
..... الفصل الأول: الدين والحضارة وإعادة تعريف التراث	
73 التراث بنظرة ميكروسكوبية وعلاقته بالحضارة
93 الدين والتحويلات المحورية
106 الفكرة المتعالية، والنبوة، والفلسفة
..... الفصل الثانى: تجسير العلاقة بين الخيال والممارسة والخطاب	
131 التراث والممارسة و"الفعل التواصى"
150 التراث بوصفه صورة حياة وخطاب
162 التراث والهابتوس
..... الفصل الثالث: العقل العام للإنسان العادى	
181 من المصلحة العامة إلى المصلحة المسيحية: النهضة المحورية
194 العلاقة بين العقلانية العملية والعدل
219 من الرهينة إلى المدنية

الفصل الرابع: السعى الجمعى نحو الخير العام

- 235 صناعة التراث فى الإسلام ودور الشريعة
- 258 التحدى من جانب حركات الزهد
- 270 انتصار التفكير العملى وأقول النهضة المحورية

الفصل الخامس : انهيار التراث وإعادة تعريف الحس المشترك

- 297 إعادة بناء مفهوم الجمهورية : تنوير محورى ؟
- 319 من الخيال الشعرى إلى الخطاب العام مرورًا بالممارسة الفقهية
- 359 عبر الاختراق الحديث: الصورة الدائرية للتراث

الفصل السادس: المجال العام الحديث: تحويل العقل العملى

إلى اتصال تدبرى

- 367 المجال الخاص والمجال العام
- 383 من الإيمان إلى الثقة؟
- 401 "تأثير هبرماس"

خاتمة: ما بعد الجينولوجيا – نحو نظرية تعددية للمجال العام

- 411 التراثات المحورية والتراث الأنجلو أمريكى
- 423 الجينولوجيا المعقدة للمجال العام
- 432 نحو إعادة صياغة مداخل بديلة للمجال العام
- 439 الهوامش
- 449 المراجع

مقدمة المترجم

بعد أن فرغت من ترجمة هذا الكتاب كنت أود أن أكتب عن العناء الذى صادفته فى ترجمته؛ فالكتاب قد كتب بلغة صعبة ربما ترجع إلى أن المؤلف ينحدر من أصل إيطالى، ويكتب كتابه رسالة للأستاذية فى ألمانيا، ويخط رسالته بلغة إنجليزية؛ فالجمل طويلة والاستطرادات الأسلوبية داخل الجملة الواحدة ربما تكون متعددة إلى درجة أن المترجم يجد صعوبة فى الإمساك بالفعل الأسمى داخل الجملة أو بالجملة الرئيسية وتمييزها عن الجملة الفرعية. ورغم هذه الصعوبة وغيرها من المصاعب مثل تلك المرتبطة باستخدام مصطلحات يونانية ولاتينية متعددة، رغم ذلك فقد استمتعت بترجمة الكتاب، وشعرت بعد الانتهاء منه كأننى تغلبت عليه وتملكته، فانقشعت كل صور العناء وحلت محلها كل صور السعادة.

إن هذا الكتاب يعد كتاباً مهماً يفيد الدارسين فى العلوم الاجتماعية قاطبة، وأحسب أن أهميته ترجع إلى العوامل التالية:

١- أن الكتاب هو رسالة للأستاذية (فى الجامعات الألمانية) كتبت كحوار مع رسالة الأستاذية التى كتبها هيرماس ١٩٦٢ والتى نشرت بعنوان "التحول البنائى للمجال العام"، ونشرت فى طبعتها الإنجليزية فى عام ١٩٨٩. والكتاب بذلك يقدم لنا نموذجاً للجدل العلمى الذى يشكل أحد الملامح الأساسية فى الخطاب الأكاديمى الغربى.

٢- يتعلق بأهمية موضوع الكتاب؛ الذى يعد موضوعًا ذا أهمية خاصة لمجتمعاتنا المعاصرة، وأقصد موضوع المجال العام. وهو يشير إلى كل المؤسسات والمننديات المستقلة عن الدولة من ناحية، والقطاع الخاص من ناحية أخرى، وهو المكان الذى تتبلور فيه الأفكار وتتضح فيه الآراء التى تعين المجتمع على التفكير العقلانى والتواصل الجمعى من أجل تحقيق الصالح العام. ولقد شرح المؤلف الهدف من كتابه على نحو مختصر فى المقدمة التى كتبها خصيصا لهذه الترجمة العربية.

٣- يرتبط بالفكرة الجديدة التى طرحها الكتاب والتى تبحث عن جذور للمجال العام فى التراثات السابقة على تراث التنوير والحداثة فى العصر الحديث. لقد حاول الكتاب أن يقدم جينولوجيا للمجال العام أرجعها إلى البدايات الأولى لظهور الديانات السماوية فى العصر المحورى، ثم ما تلا ذلك من بلورة لأفكار وأساليب فى الممارسة والعمل داخل التراث المسيحى الكاثوليكي والإسلام السنى، وذلك قبل أن يستقر مفهوم المجال العام فى التراث التنويرى الحديث. والكتاب بذلك يدعونا إلى إعادة قراءة تاريخ الحداثة فى مجملها عبر تحليل جينولوجى للتراثات السابقة على الحداثة. فهناك تكمن أسس معظم هذه الأفكار الحداثية.

٤- وأحسب أن مفهوم المجال العام من المفهومات الضرورية لتأسيس خطاب ديمقراطى. ولاشك أن تأسيس هذا الخطاب يحتاج إلى فهم دقيق بما يقصد بالمجال العام ووظيفته فى بناء الحياة الديمقراطية فى الدولة المدنية الحديثة. ولعل هذا الكتاب يكون مفيدًا، ليس فقط للباحثين فى موضوع المجال العام والمجتمع المدنى، ولكن للنشطاء السياسيين الذين يحتاجون إلى التدبر والتواصل العقلى لتحديد أهدافهم والسعى نحو تحقيق الصالح العام لمجتمعاتهم.

وعلى قدر الجهد الذى بذل فى ترجمة هذا الكتاب على قدر سعادتي
بظهوره إلى النور فى طبعته العربية فى هذا الوقت الذى تصبو فيه مصر بل
العالم العربى إلى تكوين مجتمع ديمقراطى حديث. فما أحوجنا فى هذه الأيام
إلى أن نعمق أفكارنا حول الطريقة التى نتدبر بها حياتنا والتى نتواصل بها
من أجل بناء المجتمع الحديث.

أحمد زايد

أستاذ علم الاجتماع السياسى

كلية الآداب - جامعة القاهرة

الجيزة فى ١ مارس ٢٠١١

اعتراف بالفضل

بدأ العمل فى هذا الكتاب فى عام ٢٠٠٠ فى إطار رسالة لنيل درجة الأستاذية الألمانية فى علم الاجتماع من جامعة هامبولدت Humboldt فى برلين. ولقد كنت انشغلت فى عملى السابق بما إذا كانت الأفكار الغربية حول المجال العام يمكن أن تنطبق على غالبية العالم الإسلامى. وأدركت ساعتئذ أن الأسباب فى عدم انطباقها ترجع إلى ما يحيط بفكرة المجال العام من خلاف داخل المجتمع الغربى بعامه؛ وإلى الدور الكبير الذى لعبه - وإن بشكل ضمنى - التراث الإسلامى فى تشكيل المفهوم والممارسات المرتبطة به على مدى زمن طويل.

ثم حدث أن انخرطت فى مشروع بحثى يربط الإشكالية المرتبطة بالنظرية الاجتماعية والسياسية بعلم الاجتماع التاريخى المقارن للتراث الخطابى فى الغرب والعالم الإسلامى. ولقد أفدت من خلال المشاركة فى سلسلة من المؤتمرات عقدت فيما بين عامى ٢٠٠٠ و ٢٠٠٥، وهى مؤتمرات ناقشت العلاقات المعقدة بين هذه المستويات، وقد عقدت أولاً فى فلورنسا (معهد الجامعة الأوروبية) ثم بعد ذلك فى مدينة ايسن (معهد الدراسات المتطورة فى العلوم الإنسانية). وفى هذا السياق فإننى مدين بالشكر إلى كل من بوستراس Bostrath وجورج شتاوت George Stauth.

ومع ذلك فإن البذور الأولى للتعامل مع جذور مفهوم المجال العام المتصل بالتراث الإسلامى قد بذرت فى أنشطة وصور من التعاون أسبق على هذه الفترة. فقد استفدت على وجه خاص من المشاركة فى مجموعة

عمل تدرس أفكار "فوجيلن" حول الدين والسياسة في الجامعة الحرة في برلين في منتصف التسعينيات. وأدين بالشكر إلى فريدمان بوتر الذي دعاني للمشاركة في الجماعة. وفي السنوات التي قضيتها في برلين أفدت من حضور جلسات المناقشة التي عقدتها الجماعة في كلية العلوم الاجتماعية حول الإسلام والحداثة. وفي هذا المقام أتقدم بالشكر إلى خليل العظمة وجرجس خليل وجودران كرامر. ولقد أفدت لاحقاً من مناقشات عميقة في عامي ٢٠٠١ و٢٠٠٢ والتي دارت في المعهد الصيفي في كلية العلوم الاجتماعية في برلين ومولتها مؤسسة ألكسندر فون هامبولدت في بون، واشتركت في إدارة هذه المناقشات مع ديل. ف. ايكلمان. وأنا أدين بالشكر لكل أعضاء المعهد الصيفي.

وأشعر بسعادة خاصة وأنا أعترف بفضل المعهد الدولي الإسلامي في العالم الحديث في جامعة ليدن، وعلى نحو خاص خالد مسعد ومارتن فان برونسن، وذلك لمساعدتي في الحصول على منحة في منعطف حرج أثناء إعدادي لمادة هذا الكتاب، وقد سمحت لي هذه المنحة أن أعد المخطوط الأول للكتاب. وأنا أدين بالفضل إلى الدكتور مسعد للمناقشات العديدة والمفيدة المتصلة بالنظرية الاجتماعية وفلسفة القانون الإسلامية. وأحسب أنه بدون هذه المناقشات لم يكن بمقدوري أن أكتب الفصل الرابع الذي يمثل بطريقة أو بأخرى محور هذا الكتاب .

وأقدم بشكر خاص إلى المحكمين الاثنين اللذين حكما رسالتي للأستاذية من قسم العلوم الاجتماعية في جامعة هومبولدت في برلين، وهما كلاوس أدر، وجوهان أرناسون، وذلك على ملاحظتهما الموجهة. وأشكر أيضاً الأعضاء الآخرين في اللجنة: هانز بيتر مولر، وهرفرد مونكلر، وكلاوس أوف، وبيتر هاين.

وعدد كبير من زملائي المتميزين ممن قرأوا المسودة وعلقوا عليها،
يستحقون شكرى وهم: صموئيل إيزنشتات، ومارك لى فين، ويسيلا لينش،
وستراج مانوكيان، وفرانك بيتر، وإيميلو سانتورو، وكاظم زمان.
والكتاب الذى أقدمه هنا هو صورة مختصرة ومراجعة بدقة من رسالتي
للأستاذية التى قدمتها إلى جامعة هامبولدت فى برلين فى يناير ٢٠٠٥.

مقدمة المؤلف للترجمة العربية

مفهوم المجال العام فى إطار مقارن عبر ثقافى

تطور مفهوم المجال العام من خلال الفيلسوف الاجتماعى الألمانى جورجىن هيرماس Jürgen Habermas عبر بحثه فى التاريخ الحديث لإنجلترا وألمانيا وفرنسا فى القرنين السابع عشر والثامن عشر. وكان العمل منذ بدايته عملاً ينتمى إلى علم الاجتماع المقارن التاريخى الذى حاول أن يفهم جوهر الدور الذى يلعبه المجال العام فى المجتمعات الحديثة، على الرغم من الخلافات بين هذه الدول الأوروبية.

ويعكس مفهوم المجال العام فكرة وجود مستوى من الفعل الاجتماعى ومن الاتصال بين الدول والمجتمع المدنى، يشكل فضاءً اجتماعياً يتفاعل فيه الأفراد العاديون ويتعاونون. ووفقاً لما ذهب إليه هيرماس فإن الفاعلين فى المجال العام الحديث ينتمون بالأساس إلى الطبقات الوسطى المتعلمة وإلى البرجوازية. إن المجال العام يعبر عن المصالح والمشاعر المتجذرة فى المجال الخاص وفى المجتمع المدنى عبر مننديات جماعية: حلقات نقاش فى المقاهى، والصالونات الأدبية، والنوادرى، والروابط التى قد تصل بنا إلى تشكيلات حزبية جنينية. أما دور المجال العام فهو إضفاء قدر من الاتساق على المشاعر المتفرقة، وإضفاء قوة جمعية على الادعاءات المتناثرة. وهو يرسل رسالة إلى الحكام تتعلق بالإرادة الجمعية للفاعلين الاجتماعيين المستقلين، ومن ثم فقد اعتبر المجال العام مدرسة للديمقراطية: خاصة فى مراحل التشكل التى تسبق تكوين مؤسسات ديمقراطية كاملة،

ويمكن للحكومة التي تستمد شرعيتها من أساس غير ديمقراطى أن تكبح تطور المجال العام، ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا فى حدود معينة: ووفقاً لكلمات هيرماس "إن قوة المجال العام هي التي تسود فى النهاية، حتى بعد أن تفشل الثورات الديمقراطية الليبرالية" (كما حدث فى أوروبا فى عام ١٨٤٨)^(*).

لقد نظر هيرماس إلى المجال العام الحديث على أنه يشكل قطيعة مع التراث، بما فى ذلك صور التراث الدينية، ومن ثم فهو فضاء علمانى، ولكن البحوث الحديثة قد أوضحت إسهام حركات الإصلاح الدينى فى بزوغ المجال العام فى أوروبا، وأكثر من هذا فإن بزوغ المجال العام الحديث قد ساهم هو نفسه فى الإصلاح الدينى؛ فقد كان مفهوم المجال العام مفهوماً مثيراً فى تقديم فهم للتحديات والوعود المتعلقة بالحكم الديمقراطى بطرق عديدة. ومن المنظور المعيارى فإن فكرة المجال العام تحمل فى جوهرها الوعد بإمكانية التحرر من خلال الاتصال والتدبر العقلى والتفاوضى، فثمة توقع بوجود قدر من العقلانية والانفتاح على الصالح العام يثرى البحث فى نظرية هيرماس حول المجال العام. فالفكرة الرئيسية هنا تنحصر فى القول بأننا إذا أردنا أن نضع شرعية لعملية اتخاذ القرار فإن كل أولئك الذين يتأثرون بهذا القرار يحتاجون إلى أن يكونوا قادرين على المشاركة فى العملية عبر مناقشة هذه القرارات علانية. فعبر التدبر العقلى العام يمكن تحديد صور المعاناة الاجتماعية كما يمكن خلق فرص سياسية للفعل الجمعى، وتطوير أطر مرجعية رمزية ونظامية مشتركة لبلورة المطالب. ومن هنا يقال إن المجال

(*) يقصد سلسلة الثورات والانقلابات التى ظهرت فى دول أوروبية عديدة فى عام ١٨٤٨، والذى أطلق عليه عام الثورة The year of revolution التى بدأت فى فرنسا ثم انتشرت بعد ذلك فى دول أوروبية مختلفة. ورغم أن هذه الثورات قد تم إخمادها بالقوة والقسر فإنها قد تركت تأثيراً كبيراً فى أوروبا. (المترجم).

العام يقدم الآلية المركزية للتنظيم الذاتى الديمقراطى للمجتمع، ومن هذه الآلية تتولد الشرعية، ويحتفظ أولو القوة بأماكنهم.

حاولت البحوث الحديثة أن تطرح السؤال حول ما إذا كان هناك مجال عام صاحب تطور المجتمعات فى العالم العربى والإسلامى، سواء فى الحقبة الحديثة أو ما قبل الحديثة، وفتح هذا المنحى البحثى المجال لمقارنات تاريخية وتعميقات نظرية لمفهوم المجال العام. فقد عرفت المجتمعات الإسلامية مجالات عامة، وهى تشهد الآن وجود هذه المجالات. وغالبا ما كانت هذه المجالات تبنى على مطالب وقوة الطبقات الوسطى الحضرية. ولقد شكل القدماء، أى فقهاء الدين، شكلوا من الناحية التقليدية جزءاً من هذا المجال، كما شكلت المؤسسات التى عملوا بها مثل المسجد والمدرسة والوقف أو حتى الطرق الصوفية جزءاً من هذا المجال. ولكن بزوغ المجال العام الحديث فى دولة مثل مصر فى القرن التاسع عشر قد احتضن أيضاً تحول الفاعلين التقليديين، وإصلاح المؤسسات الدينية، وظهور فاعلين حضريين يرفعون شعار الإصلاح الفكرى مثل الصحفيين، والمصلحين الاجتماعيين، وأهل الخير. وثمة فرق آخر يعم المجال العام الإسلامى هو أنه على الرغم من حديثه أيضاً عن الدولة، مثلما الحال فى التطورات الأوروبية، فإن المكون التحولى فيه كان أقوى منذ البداية. فقد أراد الإصلاحيون المسلمون أن يؤسسوا مجالاً عاماً من التعليم والاتصال على المستوى القومى، ولكنهم حاولوا أيضاً تقوية التضامن التحولى بين الأمم الإسلامية البازغة. وثمة فرق آخر، من الفروق الواضحة، يتمثل فى البعد الاستعمارى، وضد الاستعمارى وبعد الاستعمارى للمجال العام فى المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من هذه الفروق فإن المجال العام فى كل مكان هو أداة مساعدة فى عمليات التعجيل بالمشاركة والنقد والديمقراطية

داخل المجتمعات العربية الإسلامية، طالما أنه يضع نفسه بين المجتمع المدني
المفتت وسلطة الدولة.

إن هذا الكتاب يحاول تحليل هذه التطورات في كل من أوروبا والعالم
الإسلامي ويهدف إلى المساهمة في المناقشات الراهنة على حد سواء، وكذلك
المساهمة في المناقشة عبر القومية والوطنية حول مزايا المجال العام في
العملية الاجتماعية والسياسية.

أرماتدو سالفاتوري

أستاذ علم الاجتماع بجامعة نابولي - إيطاليا

فصل تمهيدى

جذور مفهوم المجال العام

فكرة المجال العام "كمجال ثالث" للمجتمع

حظيت فكرة المجال العام باهتمام على نطاق عالمى خلال حقبة التسعينيات، وذلك بعد نشر الترجمة الإنجليزية لرسالة الأستاذية التى كتبها هيرماس بالألمانية بعنوان: التحول البنائى للمجال العام (١٩٨٩) (نشرت لأول مرة عام ١٩٦٢). ولقد تساوق الانتشار العالمى لمفهوم المجال العام وفهمه على أنه الأداة الاتصالية فى الممارسة السياسية الديمقراطية (Calhoun, 1992)، تساوق هذا الانتشار وذلك الفهم مع فتح أفاق لنشر الديمقراطية فى أوروبا الشرقية وفى شمال أفريقيا والشرق الأوسط وفقا للأمل الذى رواد البعض بعد أن وضعت حرب الخليج الأولى أوزارها. وليس بمستغرب أن ترتبط المناقشات البازغة حول المجال العام بإعادة إحياء فكرة وشيجة الصلة هى فكرة المجتمع المدنى (انظر: Hall, 1995). وفى حقبة التسعينيات كان المجال العام، يفهم على أنه البنية التحتية الخطابية والمعيان الكامن للأداء الوظيفى الفعال للمجتمع المدنى (انظر: Cohen and Arato 1992, 1997; fraser 1992) وفى نفس الوقت ظهرت مناقشات موازية تناولت دور الحركات الدينية والخطابات الدينية، ليس فقط فى العمليات الاجتماعية للتحديث ولكن فى المجال العام أيضا (Asad 1993; Casanova, 1994).

ولقد ظهر اهتمام متزايد بالتطورات فى العالم الإسلامى. ولم يعد بمقدورنا أن ننظر إلى الحالات الكثيرة التى تجسد حضور الدين فى المجال العام فى ضوء البحث التقليدى الذى يسعى إلى تعرف على أوجه القصور

وأوجه النقص فى التطور الاجتماعى السياسى لغالبية الدول الإسلامية، بالمقارنة مع المسارات الغربية للعلمنة (Casanova 2001; Eickelman 2002; Asad 2003). وفى نفس الوقت فعندما أصبحت نظرية هيرماس عن المجال العام وكذا ارتباطات هذه الفكرة المنهجية مع المجتمع المدنى، نقول إنه عندما أصبحت هذه الأفكار منتشرة، فإنها تعرضت لانتقادات من جانب باحثين فى الشرق الأوسط لأنها لم تعكس التطورات التاريخية والنظم المؤسسية خارج محيط العالم الأوروبى والذى بنيت عليه النظرية (انظر: Asad 1993; Salvatore 1997)

وأحاول فى هذا العمل تتبع فكرة المجال العام محاولا إعادة بناء رأى أكثر جدوى فى فهم التغيرات الثقافية للمجال العام، وكذا المفهوم الذى يقف خلفه وهو مفهوم الفعل الاتصالى Communicative action المشتق من أعمال هيرماس وبعض نقاده والمشاركين معه فى المناقشات التى دارت خلال الخمس عشرة سنة الماضية. ولقد أوليت اهتماما للفكرة الجوهرية التى تقر بأن المجال العام يقوى الرابطة الاجتماعية وذلك عبر تأكيده على الأبعاد العقلانية والقصدية للفعل والتفاعل والاتصال. ولقد بحثت فى التحول المؤسسى والعملى والتصورى وما ترتب عليه من بذور الأفكار المتصلة بما هو عام وارتباطها بفكرة الصالح العام، وذلك عبر تحليل ركز على ثلاثة اختراقات فى التاريخ الفكرى والاجتماعى للعالم المتحضر فى أوروبا وعلى شواطئ المتوسط. وتبدأ هذه الاختراقات باختراق العصر المحورى^(*). فى الألفية الأولى فيما قبل الميلاد. ولقد تم تفسير التحول المحورى هنا على أنه شهد ظهور نمط خاص من الفعل والتفاعل والانعكاس (Wittrok 2005) ولقد

(*) يستخدم المؤلف صفة "المحورى" axial لوصف الاختراقات التحولية الهامة فى التاريخ القديم والحديث، وهو هنا يبنى على نظرية العصر المحورى Axial age theory التى تطورت فى فكر كارل يسبرز وإيزنشتات وغيرهما. (المترجم).

كان هذا النمط ضروريا لظهور العقل العام. أما الاختراق الثانى الذى تم التعامل معه فهو النهضة التى تعاملت مع الإطار المرجعى المحورى للتفاعل الاجتماعى والاتصال الذى نضج فى أواخر العصور الوسطى، والتى انتهت بظهور الإسلام فى القرن السابع الميلادى. وأخيراً فقد ركزت على الفترة الأولى من عصر التنوير التى استغرقت المرحلة من ١٦٥٠ - ١٧٥٠. باعتبارها مرحلة إعادة بناء للافتراضات التى ظهرت فى العصر المحورى والمتصل بالفعل الاجتماعى والعقلانية.

ويختلف هذا المنحى البحثى عن المنحى الذى اتخذه هيرماس والذى أبعد الفكرة الحديثة للمجال العام عما أطلق عليه بشكل كلى المفاهيم قبل الحديثة (Habermas 1989 [1962]: 1-14). حقيقة أنه لم يفشل فى ملاحظة أن ثمة جذوراً هامة لفكرة المجال العام الحديث تكمن فى النظرية السياسية الكلاسيكية وكذلك فى الممارسات الكلاسيكية. ولكنه - مع ذلك - لم يحفر فى مسيرة ظهور المجال العام الحديث، كما أنه قلل من الدور الذى لعبه التراث الدينى فى تكوينه. ولقد قام منظرون اجتماعيون آخرون بتغطية هذه الفجوة، من هؤلاء شارلز تايلور Charles Taylor (١٩٩٠ ، ١٩٩٣) وجرايج كالهون Craig Calhoun (١٩٩٢) وآدم سليجمان Adam Seligman (١٩٩٧)، (٢٠٠٠). وصموئيل إيزنشتات Samuel Eisenstadt (٢٠٠٢). فهؤلاء لم يعيدوا فحسب تأكيد وجود المجال العام كصياغة أوروبية وغربية، ولكنهم رأوا - كل من زوايته - أن له مسارات تطورية طويلة الأمد يمكن تتبعها فى ثقافات وحضارات أخرى. كما أنهم أشاروا أيضاً إلى مظاهر التحول فى حقل الدين خاصة داخل الديانة البروتستنتية والكاثوليكية واليهودية. ومن الأفكار المحورية فى هذا الطرح فكرة البحث عن محاولات داخل صور

مختلفة من التراث لصياغة فكرة مركزية الحياة العادية وقيمة التواصل بين الأفراد العاديين كصور سابقة للفكرة الحديثة للمجال العام. وأحسب أن هدفي من هذا البحث هو سد الفجوة (المعرفية) بشكل أكثر منهجية عن طريق استخدام مدخل جينولوجي genealogical للمجال العام، عبر تحليل التطورات الرئيسية في التراث الغربى. وأقصد بالغرب هنا المنطقة الحضارية لأوروبا والبحر المتوسط والمناطق المجاورة من "الشرق الأوسط" بمناطقه الخصبة والصحراوية. وبذلك يدخل فى إطار الفضاء الحضارى الغربى الأوسع التراث الإبراهيمى والتراث الثقافى والسياسى الهلينى على حد سواء.

إن المجال العام الحديث يتسم بطابع سياسى يؤكد على قيمة التواصل الشفاف وممارسة الفهم الاتصالى بين الفاعلين من المستوى الأصغر للحياة الاجتماعية إلى المجالات الجمعية الأكثر تنظيمًا والتي يتم فيها التباحث والنقاش. ومن المسائل المثيرة لخلاف كبير ما إذا كان المجال العام فى المجتمعات الحديثة مجالًا سياسيًا، أى هل يوجد فى مناقشاته الجمعية قدر من الاستقلال فى مقابل عجلة القوة البيروقراطية وعقلانية الأسواق الرأسمالية ودورهما فى تعيين حدود الحياة السياسية فى النظم الديمقراطية. ويرتبط ذلك السؤال بالسؤال ذاته الذى طرحه هبرماس والذى سأل فيه عما إذا كان هناك مستوى من التفاعل والتواصل يعمل على تماسك المجتمع ويضفى الطابع التقدمى على العملية السياسية والاجتماعية. وليس هذا أقل من السؤال حول التمييز بين المجال الاجتماعى السياسى والمجال الاجتماعى غير السياسى، وهذا بدوره ليس أقل من القضية المطروحة حول تأكيد طبيعة المجال العام وصور التواصل التى يتيحها، بالنظر إلى المفهوم الأشمل لا للمجتمع والسياسة فحسب بل للأصول الأولى للرابطة الاجتماعية التى تجمع الأناس والآخر.

بعبارة أخرى: هل يعكس المجال العام أو يشكل مجتمعا سياسيا؟ إن هذا الكتاب يفتح زاوية جديدة في هذا النقاش عن طريق التركيز على أصل الرابطة الاتصالية - الرمزية ذات الطابع الاجتماعي وهي الرابطة التي تسمح بظهور أبنية أكبر للتداول والنقاش وهي التي تشكل المجال العام كشريحة مستقلة في المجتمع، إنه مجال ثالث بجانب السياسة والاقتصاد (Somers 1998) ووفقا للمدخل الذي ارتضيناه في هذا الكتاب، فإن التحديد السياسي للمجال العام يعتمد على المراحل المختلفة لتطوره الجينولوجي وهي لا يمكن أن تشكل تنميطة مجردا.

ففي دراسة خصصت لبحث تشكل المفهوم داخل النظرية السياسية الاجتماعية الأنجلوأمريكية ذات التوجه الليبرالي، حاولت عالمة الاجتماع الأمريكي مارجريت سومرس Margaret Somers تشريح الارتباطات التصورية العميقة التي تربط أفكار المجتمع المدني والثقافة السياسية والمجال العام. لقد اعتمدت سومرس على تالكوت بارسونز وهيرماس، وهما منظران مختلفان ولكنهما يخضعان للمقارنة، في تكوينهما لهذا المدخل النظري المركب والذي حظى بشهرة في تسعينيات القرن العشرين، وفي هذا المدخل أوضحت الطابع "غير السياسي" لهذا النوع من المفاهيم. لقد كشفت سومرس عن أن هذا المدخل يعتمد على التركيز على عوامل التماسك الاجتماعي ومواطن وجوده والتي تتحدد عبر القوى الاجتماعية الاقتصادية لاقتصاد السوق الرأسمالي. ولقد حددت على وجه الخصوص وجود "تحول من الخصوصية الشخصية للسوق إلى مجال القضايا العامة في إدارة الحياة الاقتصادية الاجتماعية" (Somers 1995 : 126)

ومن خلال عمل نظري محكم انتظمت هذه العوامل وهذه المظاهر للتكامل الاجتماعي في مفهوم "المجال الثالث" Third sphere الذي يقع في

المنطقة بين الاقتصاد والدولة البيروقراطية. ويفهم هذا المجال على أنه مجال عن الأبنية الجامدة للعقلانية الاقتصادية وعن الآلة البيروقراطية. ومع ذلك، فإن علاقاته الأصلية مع المجتمع التجارى الحديث والصناعى وما بعد الصناعى تضع حدودًا بالغة على هذا الاستقلال. إن وصف هذه المنطقة بأنها "مجال" يتعارض مع الطابع المعيارى للمفهوم، كما أنه يتقل المفهوم بتصور من التفكير الغائى والتضليل (المرجع السابق). ولكن هذا المجال هو المجال الذى يشهد تشكل القيم الثقافية مثل قيم الالتزام والتسامح. إن تحديد الهيكل التصورى الذى تشكل عبره مفهوم المجال العام يكشف عن أن أصول المفهوم ترجع إلى تيار الفكر الأنجلو-أمريكى ومفرداته مع إضافة إسهامات من ألمانيا والقارة (الأوروبية) وهى إسهامات تأسست على تراث فلسفى ثرى. ولتليخص الاسهام الذى قدمته سومرس فإن المجال العام كمجال ثالث فى المجتمع يعمل على إيجاد درجة عالية من التكامل الاتصالى فى المجتمع لا يمكن أن يتأسس على مستوى نظرى، وذلك بسبب المقدمات الليبرالية للمنحى النظرى الذى لا يوضح درجة الاستقلال فى المجال عبر عوامل اقتصادية.

ولاشك أن توجه هيرماس نحو هذه المسيرة الليبرالية يتسم بالغموض. ومع ذلك فلا أحد يمكن أن ينكر وجود رابطة جينولوجية لهيرماس بهذا التراث بالمعنى الذى أوضحتة سومرس. وكما هو الحال دائماً فإن هذه الرابطة لم تكن مقصودة، ولم تكن سببية. فالفكرة الرئيسية التى تتمحور حولها رسالته للأستاذية، والتى كتبت فى نهاية الخمسينيات، قد تم تبنيها كجزء من الاهتمام بإعادة إحياء الحوار حول المجتمع المدنى والمجال العام، وهو الحوار بلغ ذروته فى التسعينيات بعد الترجمة الإنجليزية لأعمال هيرماس فى عام ١٩٨٩ (Habermas, 1989 [1992]). ولاشك أن دراسة هيرماس كانت جزءًا لا يتجزأ من السعى الألمانى لمواجهة المسيرة التسلطية

والشمولية. لقد كانت مدفوعة بالحاجة الملحة لاستكشاف الأسباب السياسية التي أبعدت الدول حتى الحرب العالمية الثانية عن المسيرات التي انتهجتها المجتمعات الديمقراطية الليبرالية الغربية. كما أن عمل هيرماس يمكن النظر إليه على أنه يمثل نقطة تحول داخل "النظرية النقدية" لمدرسة فرانكفورت (انظر: 4-6 : Calhoun 1992) والتي لم تثبت جدارتها بقدر من الواقعية في تناول القضايا السياسية لما بعد الحرب. وبشكل أكثر تحديدا فإن المنحى الذي توخاه هيرماس كان يسعى إلى الحد - وبالتالي تقديم علاج - من النزعة غير الديمقراطية الكامنة في الترتيبات الاجتماعية السياسية التي انتهجتها دولة الرفاهية في أوروبا في فترة ما بعد الحرب والتي كانت كامنة أيضا في النزعة نحو إقامة جمهوريات شعبية لها طموحات اقتصادية في الفترة التي سبقت ظهور مأساة النازية وبالتالي الحرب العالمية الثانية.

لقد بنى هيرماس أطروحته على الرأى السائد في العصر الذهبي للمجتمع المدني البرجوازي والذي وجد فيه ميدانا عاما يشكله المواطنون. ولقد ازدهر هذا العصر بالتوازي في ألمانيا وفي كل الأمم الأوروبية الكبيرة وذلك في الفترة من القرن السابع عشر حتى بداية القرن التاسع عشر، وانتهى نهاية فجائية في كل أوروبا مع فشل ثورات ١٨٤٨. (*) ولم يكن هيرماس لينكر ما انفردت به ألمانيا من نمو الروح التسلطية والروح الشمولية، ولذلك فقد استهدف أن يبرهن على أن ألمانيا شاركت في هذا العصر الذهبي على الأقل من خلال أعمال عمانويل كانط. ولقد كان تراجع المجال العام في ديمقراطيات دولة الرفاهية فيما بعد الحرب العالمية الثانية مشكلة عامة لكل التاريخ الأوروبي والغربي ولم يكن مشكلة تتفرد بها ألمانيا وحدها. ولذلك فليس مستغربا أن ترتبط عملية إحياء المجال العام كمجال ثالث يعمل كموقع

(*) نوهنا إلى هذه الثورات في تعليق ورد في مقدمة المؤلف. (المترجم)

لإنتاج القيم الليبرالية - الديمقراطية خلال التسعينيات من القرن العشرين (أولا من خلال رفع شعار "المجتمع المدني" في أوروبا الشرقية ثم ثانيا من خلال الاهتمام المتزايد بالجوانب الاتصالية للمجال العام)، نقول ليس بمستغربا أن ترتبط عملية الإحياء هذه باستدعاء الاهتمام بأعمال هيرماس الأولى.

لقد حاول هيرماس بشغف أن يبنى على هذه التطورات. وأكد على وجود خط من الاستمرار بين هذا الإحياء لفكرة المجال العام والأفكار النظرية الرئيسية التي كان يعمل عليها منذ السبعينيات، أعنى فكرة "الفعل الاتصالي". وقد كان هيرماس يفهم الفعل الاتصالي على أنه نمط من الفعل يكمن في "عالم الحياة" عند كل الناس مقاوما للغزو الذى يمكن أن يخترق هذا العالم عبر تغلغل العقلانية البيروقراطية والاقتصادية، ومن ثم فإنه - يقصد الفعل الاتصالي - يزود المجال الثالث (المجال العام) بمبدأ وجود فاعلين ينخرطون فى تفاعل منظم (Habermas 1990, 1992).

وفى الوقت الذى كان فيه هيرماس يعد أطروحته للأستاذية، تبنى المؤرخ رينهاردت كوسلك Reinhard Koselleck (١٩٨٩) [١٩٥٩] موقفا مختلفا إزاء تراث التنوير. فبدلا من النظر إليه على أنه يمثل العصر الذهبى للمجال العام، حاول كوسلك أن يوضح أن جذور كل صور النزعات الشمولية الحديثة فى أوروبا تكمن فى التصور الاستبدادى لقوة السيادة الذى ورثه مفكرو عصر التنوير الأوروبيون من الملكيات المستبدة وحلوله إلى فكرة جديدة للاستقلال الاجتماعى والفعل السياسى. وطبقا لما ذهب إليه كوسلك، فإن مفكرى عصر التنوير وأتباعهم، من أمثال جون لوك، أضافوا قدرا من التوترات إلى الأفكار السياسية الحديثة عندما أضافوا إلى فكرة تركز القوة عند الدولة المستبدة إمكانية تأسيس المجتمع على أسس عقلانية، على الرغم من نقص النظرة السياسية الواقعية لديهم.

ومن ثم فإن المآسى التى نتجت عن الحكم الشمولى فى القرن العشرين تأسست على خليط من السلطة المطلقة والمنحى الليبرالى الذى يؤسس السياسة على الفكرة المجردة للذات الأخلاقية. إن مثل هذا الفهم هو الذى وضع حجر الأساس فى الذات الأخلاقية الدفينة للضمير (انظر أيضا Leites) 1988. وتتميز أفكار كوسلك بأنها أسست لنشأة فكرة المجال العام عبر فهم العلاقة الديالكتيكية بين مفهوم النطاق العلنى (العام) publicness (Öffentlichkeit) وهو مفهوم يعبر عن صور التمثيل (التفاعل) المعبرة عن النظام العام، والتى تحدث فى كل مكان محدد، وهى فكرة ترجع جذورها (كما ذهب هيرماس أيضا)، إلى الدولة الحديثة ذات الحكم المطلق (أو المستبد) فى أوروبا، ومفهوم النطاق الداخلى (الخاص) inwardness (Innerlichkeit)، وهو مفهوم يرتبط بالأيديولوجية البرجوازية (سواء الليبرالية أو الراديكالية) عبر الدمج بين بعض الأفكار المسيحية عن المسؤولية الأخلاقية للبشر والأفكار الحديثة عن الفعل السياسى والاجتماعى (انظر الفصل ٣ و ٥ و ٦ من هذا الكتاب).

ولقد تساوقت هذه المحاولات لإعادة تعريف المجال العام مع الحاجة إلى إعادة التفكير فى المفاهيم الموروثة من تراث التنوير، سواء فى صورتها الليبرالية المرتبطة بأعمال لوك أو فى صورتها الأكثر راديكالية المرتبطة بفكرة الجمهورية. إن تاريخ ألمانيا، بجانب كونه تاريخا خاصا ومشوها، ينظر إليه من جانب بعض المنظرين الألمان على أنه يمثل اختبارا لهذا المشروع من إعادة البناء النظرى. فمنذ تسعينيات القرن العشرين تعقد هذا المسار الفكرى على نحو أكثر عبر الفرص والحاجات الجديدة لإعادة تشكيل المجال العام فى أوروبا من أجل التوصل إلى حلول لمعضلات متزايدة تتصل بالتكامل فى القارة القديمة ولتوفير إطار اتصالى

كاف للعملية الدستورية التى تكون دائما مكبلة بالأولويات النظامية وصور التصلب البيروقراطى. وتتعارض هذه الإمكانية المفتحة مع الطابع الأكثر انغلاقا للنظرية السياسية الاجتماعية الأنجلو - أمريكية، وذلك بسبب التطور السياسى الأكثر سلاسة فى التاريخ خارج القارة الأوروبية. ولهذه الأسباب فإن عمل هيرماس، على الرغم من أنه ليس موضوعا لدراستنا الراهنة، إلا أن له الريادة فيما يتصل بمفهوم المجال العام داخل التراث الليبرالى برمته. وسوف نعتمد عليه فى هذه الدراسة، مع التعرض له بالنقد على نحو إيجابى فى مواطن عديدة. ويكتسب عمل هيرماس أهمية خاصة نظرا لحضوره القوى داخل المناقشات الخاصة بالمجال العام فى أوروبا كما أنه مقروء داخل التراث الليبرالى الأنجلو - أمريكى.

إن المنحى الذى اتخذه هيرماس، وكما اتضح من خلال تشخيص سومرس Somers الذى تم تدقيقه من قبل منظر أمريكى آخر هو جيف واينتراوب Jeff Weintraub (١٩٩٧)، لا يمكن استيعابه ونقده إذا لم يتم وضعه داخل الإطار التصورى للتراث الليبرالى الأنجلو - أمريكى. لقد ذهب واينتراوب إلى أن الأفكار النظرية التى قدمها هيرماس والتى ربطت بين خصوصية التطور فى ألمانيا وبين التيار الأساسى للتطور الأنجلو - أمريكى، هذه الأفكار عكست مشكلة أكبر فى الإطار التصورى المحدد للمجال الثالث. فقد أدان هيرماس أوجه القصور الكامنة فى التوجه الليبرالى خاصة الخلط بين المجتمع المدنى والمجتمع السياسى، فى محاولة لتخليص الأخير من طابعه السياسى. ويعد هذا من الأخطاء التى لم يستطع تجنبها إلا المفكرون الرواد من أمثال أليكس دى توكفيل Alexis de Tocqueville (Weintraub 1992)، ولكن هذا الخطأ كان شائعا فى أعمال من سموا أنفسهم

بالليبراليين أو من سموا أنفسهم بأنصار النزعة الجمعية^(*) فى محاولاتهم لصياغة مفهوم متكامل عن "مجال ثالث" فى المجتمع (أى المجتمع المدنى أو المجال العام).

وقد برهن واينتراوب على وجود قصور أساسى فى التراث الأنجلو أمريكى وفى جهازه النظرى (المفهومى)، وأقصد بذلك محاولة الانتقال من الفهم الاختزالى للمجال الثالث إلى الحديث عن وجهة مبسطة من النظر لـ "زواج توافقى" بين المجالات الاقتصادية والسياسية فى المجتمع الحديث، متمثلاً فى النظام الرأسمالى والنظام الديمقراطى. ويحاول هذا المنحى أن يفترض أن "المجال الثالث" هو الذى يربط بين هذين المجالين (السياسى والاقتصادى). ولقد أوضح واينتراوب كيف أهمل المنحى النظرى لمفهوم المجال الثالث النواحي الاجتماعية وهى التى شكلت دماء الحياة العامة ليس فقط فى أوروبا قبل الحديثة ولكن أيضاً فى كثير من صور التحول الحديثة، وذلك قبل أن تسيطر عليها عمليات التحديث فى القرن العشرين وتكبح جماحها. ولقد برز هذا الجانب من الحياة العامة عبر أعمال كتاب عديدين من أمثال فيليب ارياس Philippe Ariès (١٩٦٢ [١٩٦٠]) ونوربرت إلياس Norbert Elias (١٩٧٦ [١٩٣٩]) وريتشارد سينت Richard Sennett (١٩٧٨)، وجميعهم حاولوا الكشف عن جوانب اجتماعية وأسرية لا يمكن إخضاعها لمؤشرات المجال الخاص (Weintraub 1997 : 16-25).

إن مفهوم المجال العام يكشف عن جذور تاريخية تتسم بتعقيد وتنوع وتتناقض أعمق مما تم إدراكه داخل التراث الليبرالى. ففكرة المجال العام

(*) ترجمنا كلمة communitairnism بالنزعة الجمعية، وهى أقرب إلى المعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة وهو تحقيق التوازن بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، واصطباغ الأفراد بثقافة مجتمعاتهم وقيمتها. (المترجم)

تعتمد - فى جوهرها - على فكرة الفعل، والمناقشة والتفاوض المشترك بطرق مشروعة فى عملية البحث عن المصلحة المشتركة، والتى تتضمن أيضاً درجة معقولة من شفافية الاتصال بين الفاعلين المنخرطين فى العملية. إنه مفهوم معقد يتقاطع مع تشكيل التراث القانونى، والتراث المدنى والتراث الدينى كما يتقاطع مع ظهور الأفكار الحديثة للقوة العلمانية وتكريس هذه الأفكار. وتمتد جذور المفهوم اللغوية - من الناحية اللغوية والدلالية - إلى العدل القانونى الرومانى وإلى النظرية السياسية "اليونانية - الرومانية" (المرجع السابق: ص ١١). إن نص هيرماس يعتمد - فى المقابل - على خصيصة النطاق العلنى (العام) التمثيلى *representative publicness* التى ظهرت فى خلفية ما قبل الحداثة الأوروبية والتى شيد عليها المجال العام البرجوازى، فى إطار ازدهار المجتمع المدنى والتجارى الذى ظهر فى القرنين السابع عشر والثامن عشر (7: [1962] Habermas 1989).

وقد عرف هيرماس فى تصدير الطبعة الألمانية الجديدة من كتابه، الطابع الخاص للمجال العام البرجوازى على أنه يشكل "النمط المثالى" لكل مجال عام يتأسس على الجدل بين "الداخل" و"الخارج" (بين الخصوصية والعلنية). كما أنه انتقد وجهة نظر ريتشارد سينت حول انهيار الثقافة العامة (Sennete, 1978) الذى اتهمه بأنه أهمل أهمية هذا الجدل وأنه خلط بين الخصائص الأساسية للنطاق العلنى (العام) التمثيلى القديم المتعلق بالبرجوازية والمجال العام الحديث (Habermas 1990: 17) إن هذا النقد قد يكون له أساس من الواقع، ولكنه لا يكشف إلا عن قدر ضئيل من الاهتمام بمحاولة إعادة بناء الأصول (الجذور) بعيدة المدى للجدل بين الخصوصية والعلنية والعوامل المتشابهة للاستمرارية والانقطاع فى إنتاج الأفكار المتصلة بالفعل والنقاش والمفاوضة فى النطاق العام. فقد ذهب جان اسمان Jan

Assmann - على العكس من هيرماس - أثناء تتبعه لجذور فكرة العلنية إلى القول بأن المصريين القدماء قد ميزوا بشكل واضح بين "الوجه" و"القلب" بإشارات مجازية لهذا الجدل بين التواصل الداخلى والتواصل الخارجى^(*) (Assmann, 2002 [2000] : 133)

لقد كشف النقد الذى وجه إلى نظرية هيرماس عن المجال العام (انظر : Fraser 1989, 1992, 1997; Benhabib 1986, 1992; Warner 1992, 2002; Calhoun 1992; Boyle, 1992; Negt and Kulge 1993 [1972]; Crossley and Roberts 2004) عن واحد أو أكثر من أوجه القصور التالية:

(١) عدم الالتفات إلى صور المجالات العامة المؤسسة على الطبقة أو النوع، والى تشكل ميادين بديلة أو ميادين مناوئة تنتج عن أحادية النمط المثالى البرجوازي الذكورى المسيطر؛ (٢) التقليل من شأن الفروق القومية والتاريخية بين النماذج المختلفة للمجالات العامة الحديثة؛ (٣) عدم الاهتمام بالتداخل المعقد بين المجالات العامة المحلية والقومية وعبر القومية؛ (٤) المنحى المعيارى بتوصيف المجال العام على أنه متفرد فى الحضارة الغربية الحديثة فقط. إن المنحى الذى أصبو إليه هنا يستفيد من هذه الإسهامات النقدية، ولكنه ليس نقداً "لنموذج" هيرماس بقدر ما هو محاولة لبناء جينولوجيا معقدة (للمفهوم)، مع النظر إلى النموذج الذى قدمه هيرماس على أنه أحد التصورات داخل جدل له جذور عميقة يتقاطع مع عدد من الخبرات التاريخية والثقافية الخاصة. وتلعب وجهة نظر اسمان Assman حول مصر (القديمة) منصة الانطلاق التاريخى والرمزى لهذا الجدل داخل المنطقة الحضارية فى أوروبا والبحر المتوسط (انظر الفصل الأول).

(*) يكشف الوجه عند قدماء المصريين الجمال الظاهري فقط، أما الجمال الداخلى فهو دفين فى القلب لا يراه أحد. (المترجم)

ويهدف هذا العمل أيضا إلى توضيح أن نموذج هيرماس حول المجال العام لا يتطابق على نحو كامل مع معيار العقلانية ومعيار العمومية التي تتطلبها ليتوافق مع النموذج الأصلي العقلاني الغربي الحديث. إنه نموذج قائم على توليفة خاصة لجدل العلاقة بين الداخل والخارج (من الخاص إلى العام)، وهو الجدل الذي ساهمت فيه الثقافة البروتستانتية الألمانية وما بعدها (انظر: Stauth 1993). إن الجدل الليبرالي المعاصر حول الداخل والخارج (الخاص والعام) يقترح، بل يكبح أحيانا، بعض الخصائص الجوهرية لمسارات حياتية أكثر قدما وأكثر تعقيدا حاولت أن تبني حوارا عاما يقوم على تمييزات مختلفة (بين الداخل والخارج) ولكنها قابلة للمقارنة، كما هو الحال في المثال الذي أشرنا إليه آنفا من مصر القديمة.

إن المنحى الذي أتوخاه يحاول أن يوضح الأبعاد الرئيسية للفكرة التاريخية التي تأسس عليها مفهوم النطاق العام (أو العلني) والتي لم تأخذ بعين الاعتبار أو أغفلت من جانب هيرماس وكثير من نقاده. لقد حاول بعض هؤلاء النقاد أن يجعلوا نموذج هيرماس أكثر انفتاحا على قضايا الفروق في النوع والطبقة والثقافة، بينما قللوا من الطابع المعياري للمفهوم. وإذا فعلوا ذلك فإنهم لم يقللوا من شأن نموذج هيرماس، ولكنهم وجدوا من إسهام هيرماس في اختبار صدق المفهوم على المستوى النظري على اعتبار أنه فكرة حديثة بامتياز حول التماسك الاجتماعي، كمثال ثالث. لقد تغافلوا عن أوجه النقص في النموذج ونظروا إلى ما يمكن أن يسهم به: ميدان عام حديث بحق يتسم بالانفتاح والعمومية والديمقراطية وعدم السيطرة البرجوازية وعدم التحيز ضد النوع.. إلخ.

ولذلك فإن تحليلي يبني على أفكار كتاب قدموا إسهامات نظرية حول مفاهيم وخبرات تاريخية مختلفة حول المجال العام، ولكنها أثرت على

إشكالية الفعل والمناقشة والمفاوضة العامة. ومن المقولات الرئيسية التى سوف أشير إليها، وهى مفهومات جوهرية فى نظرية هبرماس، مفهومات "العقلانية العملية" "Practical rationality" و"الاتصال" "Communication"، و"عالم الحياة" "lifeworld". إن هذه المفاهيم تتساوى على نحو ظاهر فى هذا التحليل. ومن المفاهيم الأخرى التى استفدت منها بالرغم من أنها رفضت أو أغفلت أو استخدمت بشكل غير مباشر فى نموذج هبرماس مفهومات "السلطة" و"الثقة/الصدق" والخيال، والتى احتلت (هنا) حيزاً هاماً: فهى تشكل الأبعاد الرئيسية للفعل الإنسانى الذى يفترض أنه يؤسس الرابطة الاتصالية والاجتماعية فى الممارسة ومن ثم فإنها تسهل التفكير العام. ويمدنا هذا المنحى ببديل عن التركيز المعيارى على الداخل inwardness (الخاص) باعتباره المستوى الداخلى لتكوين (أو تشكيل) أخلاق الفرد الحديث والذى يضع أساساً أخلاقياً لمشاركته العامة. وفى المقابل فإننى أركز على البعد الضيق للعلاقة بين الأنا والآخر على أنها الخلية التى تتشكل حولها الرابطة الاجتماعية، كما أوضح أن البعد الضيق النطاق من التفاعل يعتمد على أنماط الاتصال والفهم.

ومن ثم فإننى أصب جل تركيزى على صورة مصغرة علنيّة اجتماعية للنطاق للعام أو العلنى(*) publicness والظروف الأساسية المحيطة به. وقد تبينيت علاقة الأنا – بالآخر على أنها الأساس القابل للتعميم لأى جهد تصورى حول النطاق العلنى أو العام، بادئاً من توضيح كيف ساهم التراث الإبراهيمى(**) فى تحديد هذه العلاقة. وفى هذا السياق فإننى أسعى إلى

(*) أثرت ترجمة كلمة publicness بالنطاق العلنى (أو العام) تمييزاً لها عن مفهوم المجال العام Public sphere. وهى تستخدم هنا بالتقابل inwardness التى ترجمناها بالنطاق الداخلى (الخاص). المترجم

(**) نسبة إلى النبی إبراهيم (عليه السلام).

البحث عن البذور الأولى لنموذج هيرماس عن الفعل التواصلى (أو الاتصالي)، وذلك عبر البحث عن السياق المتتابع لأنماط من الاتصال كنماذج لبناء ما هو عام ومشترك، خاصة بناء فكرة الصالح العام أو الخير المشترك common good. ومن ثم فإننى أحاول ربط نموذج هيرماس بمراحل مختلفة من تحول الرابطة الاجتماعية وتحول العلاقة الاتصالية - الرمزية التى تدعم هذه الرابطة، والتى وصلت إلى تكوين المجتمعات الأوروبية الحديثة.

علاوة على ذلك، فإن ثمة عناصر تصورية استخدمتها فى بحثى عن أصول المفهوم تتشابه مع منحى هيرماس. فخلال هذا الكتاب حاولت أن أشتبك - ناقدا ومتعاطفا - مع مسعاه لوضع أساس نظرى رصين للمجال العام عبر مفهوم "الفعل الاتصالي". لقد نظر هيرماس إلى الفعل الاتصالي على أنه يتسم بالعمومية التى تكمن فى قوته المعيارية، أما أنا فقد ملت إلى تبنى مدخل جينولوجي^(*) يرفض فكرة التبرير التى سادت الفلسفة الأخلاقية والتى أثرت على أسلوب هيرماس فى التنظير. إن المنحى الذى أتبناه يعتمد على التوجه التاريخى، للاتصال السياقى والحضارى ولظروفهما المعيارية. ويساعدنا هذا السياق على الكشف عن كيفية عمل هذه الظروف المعيارية فى تحويل التفاعلات بين الأنا والآخر وعلاقات القوة فيما بينهما.

وكنتيجة لذلك، فإن العمل الحالى هو استجابة لضرورة إعادة صياغة (إعادة الاعتبار) للجوانب التى أهملها هيرماس والمتصلة بالتعقيدات التاريخية وعبر الحضارية لمسيرات الفعل المشترك والتفكير الجمعى الذى

(*) يشير مفهوم الجينولوجيا إلى التتبع التاريخى لأصول الشجرة العائلية، ويستخدم المفهوم بالمعنى العام ليشير إلى منهج تتبع الجذور والأصول التاريخية لموضوع أو قضية ما عبر مقارنة مصادر متعددة للمادة التاريخية. (المترجم)

يتراكم في النهاية في بناء "المجال العام"، لقد اختزل هبرماس هذا التعقيد في صياغات توليفية في حوالى ١٢ صفحة في بداية كتابه (Habermas 1989: 1-12). ولقد كانت إشارات هبرماس السريعة لمراجع من العصر الكلاسيكي والعصور الوسطى وبدايات عصر الحداثة، من أجل تلخيص البعد "قبل التاريخي" لمفهوم المجال العام البرجوازي والليبرالي الحديث، هذه الإشارات كانت جميعا صحيحة ومتسقة. ولكنها مع ذلك تكشف عن أنه جمعها بشكل انتقائي لكي يؤكد على أن النمط الجديد من المجال العام يتسم بالجدّة، والأصالة، والنقاء التصنيفي. وفي نفس الوقت فإن هبرماس لم ينكر أن فكرة المجال العام "كمجال" وظيفي تعد فكرة محورية في الرأى القائل بجدّة (حداثة) المجال العام الحديث. ويكشف الطابع الوظيفي المفتوح لوجهة نظر هبرماس للمجال العام، عن التناقض والهشاشة المتعلقين بنمط التكامل الاجتماعي المتوقع ظهوره على نحو صريح أو ضمني من وجود هذا المجال "الثالث" في المجتمع والطريقة التي يعمل بها هذا المجال.

وفضلا عن ذلك فإن غياب أى تعامل مع التراث الدينى في المراجعة السريعة الذى قدمها هبرماس، هذا الإهمال يعد شيئا مستغربا خاصة فى إشارته إلى المراحل المتأخرة من العصور الوسطى^(١). ويظهر هذا الغياب بشكل أكثر إثارة جنبا إلى جنب مع غياب المنحى فى تتبع مسار ظهور المجال العام الحديث، إذا ما أخذنا فى اعتبارنا التراث الدينى الذى تطور فى تاريخ العالم الإسلامى والمجتمعات الإسلامية - هذا إذا غضضنا الطرف عن التقاطعات والتفاعلات المتبادلة بين التراث المسيحى والإسلامى واليهود فى المنطقة الحضارية الأوسع لأوروبا والبحر المتوسط (انظر: Höfert and Salvatore 2000 وتحاول الدراسة الحالية أن تستفيد من الدراسات التى أجريت حول المجال العام الإسلامى أو ما يسمى "بالإسلام العام" Salvatore

(2001; Savatore and Eickelman 2004; Salvatore and Vine 2005). وهى بذلك تسهم فى تقديم نظرية فى المجال العام تشكل تحولا فى المنحى النظرى بهدف توسيع دائرة البحث عن جذور المجال العام بحيث لا تقتصر على نطاق إقليمي ضيق. ولقد أنجزت هذه الخطوة عن طريق إدخال منحى إسلامى لبناء الرابطة الرمزية - الاتصالية وذلك من خلال تتبع جذور الفهم الذاتى الأوروبى، والمسيحى وما بعد المسيحى الذى شكل جل التراث النظرى حول المجال العام (انظر الفصل الرابع). ومن ثم فإن هدف هذه الدراسة ليس تقديم نقد ذاتى أو تقديم تحليل جينولوجى ضيق النطاق لمفهوم المجال العام. فهذه الدراسة تحاول استكشاف التعقيد وإعادة البناء فى التيارات التاريخية التى أدت إلى التنظير لهذا المفهوم والتى تم تهمشها داخل نظرية علم الاجتماع.

ونحن ننظر إلى فكرة التفكير العملى (العقل العملى) Practical reasoning (فى اللغة الإغريقية phronesis) على أنها نقطة البداية فى تتبع جذور التفكير العام (انظر الفصلين الأول والثانى)، كما نتبع تجسدها بطرق مختلفة فى صور مختلفة من التراث (انظر الفصلين الثالث والرابع). وتشير كلمة phronesis فى أصلها الإغريقى إلى قدرة الفاعل على أن يميز، وعلى أن يقوم بالاتصال، وأن يتأمل نتائج فعله؛ ومن ثم فإن الكلمة تحمل فى طياتها معانى التفاعلية والتفاوضية وربما معنى العام. إنها تشير إلى نشاط الفاعل من أجل اكتشاف الوسائل التى توصله إلى غايات، جنبا إلى جنب مع تمييز الغايات التى يُعرفها تراث معين ويخضعها للتأويل (انظر الفصل الأول). لقد حاولنا فى هذه الدراسة أن نميز التجسيديات المختلفة لفكرة التفكير العملى وتحليل تحولاتها وذلك من أجل تسهيل مهمة فهم كيفية تشكل رؤى مختلفة للمجال العام وممارسات التفكير العملى. وننطلق هنا من فرضية

مفادها أننا لا نستطيع فهم جذور الأفكار المتصلة بما هو عام (وعلى)،
والتي تبني على التفكير من أجل تحقيق الصالح العام، دون أن نأخذ في
اعتبارنا صور التراث التي ربطت مفهومات التفكير العملي بالأفكار المتصلة
بالعدل الجمعي والتي ظهرت أصولها قبل الحداثة أو خارج نطاق "مركز"
أوروبا الحديثة.

كما أن اعتمادنا على مفهوم الاتصال لا يقلل بحال من فهم العلاقة بين
الأنا والآخر ولكنه يعضد من التوجه نحو هذا الفهم. إن أخلاقيات التعايش مع
الآخرين عبر الدخول في تبادل واتصال معهم هي حجر الزاوية التصوري
والعملي لتأسيس إحساس بما هو عام (وعلى). إن التطور البرجوازي
الليبرالي الحديث لجدل الداخل والخارج (العام والخاص - المضرر والمعلن)
كآلية محركة لمقاومة السلطة المستقرة، وبناء روابط الثقة وفتح قنوات
للاتصال الفعال، يعد هذا التطور أحد الحلول القوية والفريدة لمشكلة التعامل
مع الآخر وإقامة الرابطة الاجتماعية. ولا يعد هذا المدخل مدخلا حصريا،
وليس هو نهاية التاريخ. فإذا ما عرضنا هنا التطور على معيار المجال العام،
فلن نخرج إلا بروية تعضد الطابع المهيمن لملكة "العقل العام" وخلق شرعية
قسرية لها.

إننا لا يجب أن نغض الطرف عن أن هذه الأفكار المؤطرة عن التفكير
العام قد تطورت كجزء من عملية النمو العقلاني الاقتصادي والبيروقراطي
بالمفهوم الفيبيري، ومن ثم فقد كانت دائما على طرف نقيض مع صور
التراث التي تتجه نحو تحقيق الأهداف العملية *telos-oriented*، على الرغم
من أن صورا من التفكير العملي قد تطورت من خلال آخرين قبل (ظهور
التراث الأوروبي) أو بالتوازي معه. ففي إطار هذه الصور التراثية يكون
التفكير عمليا ثم يصبح تفكير عاما (وعليا)، ولقد أدى هذا الطابع المزدوج

إلى تحسين الممارسين لهذا التفكير والدارسين له ضد خطر التعريفات التبسيطية التي تضع نهايات داخلية للفعل الاتصالي والاجتماعي، إن ذلك يجعلنا عاجزين عن أن ندرك وجود مجال عام مستقل كمجال ثالث.

وتفترض هذه الدراسة أن أفكاراً مثل الفكرة الرومانية حول الصالح العام *re publica* (والتي أعيدت صياغتها في المسيحية تحت مفهوم الصالح العام المسيحي (أو الجمهورية المسيحية) *republica Christiana* انظر الفصل الثالث) والفكرة الإسلامية حول مصلحة الأمة (وهو مفهوم هام يربط بين السعي نحو تحقيق مصالح خاصة بالمصالح الأعم: انظر الفصل الرابع) - وكلتا الفكرتين اللتين تشيران إلى فكرة "الصالح العام" - تعتمدان على الفكرة الإغريقية التي سبق أن أشرت إليها أنفاً حول التفكير العملي *phronesis* والأهداف العملية، وكلاهما قد حددنا نطاق العمل وأهدافه بطرق مختلفة ومرنة. إن مثل هذه النظرة تمكننا من أن ننظر إلى التراث الغربي الليبرالي (كتراث مستقل بذاته)، والذي يزعم أنه قادر على تخطي كل صور التراث وأنه قادر على تحديد أهداف عمل وسلطة (خاصة به)، على أنه (أي التراث الليبرالي الغربي) نتاج صور أخرى من التراث. ومما لاشك فيه أن هذا التراث الجديد ذا الطابع المتميز قد يعمل على تفكيك تكاملية الصور الأقدم من التراث. ومن ثم فإن المدى الذي تقاوم به هذه الصور الأقدم عملية محو أهدافها في صياغة رابطة اجتماعية وعملية اتصال مستقرة - حتى في المجتمع العالمي الجديد - يمكن أن يفسر (بمعنى المقاومة) ليس فقط كعرض لضعف الطموحات العالمية لفكرة المجال العام كما ظهرت داخل التراث الليبرالي، ولكنها تدل أيضاً على ضرورة البحث التاريخي الأعظم لجذور فكرة المجال العام.

التراث المحورى وتراث الحداثة

تحرص دراستنا هذه على أن تؤكد العلاقة القوية بين التراث والحداثة فى ظهور فكرة المجال العام، وهى علاقة لا يمكن اختزالها فى مجرد التعارض (بين المفهومين). ولتحقيق هذه الغاية تحاول الدراسة أن تقصص بعض الأفكار التقليدية لتعريف الخير العام أو المصلحة العامة. وتعد هذه الجذور البديلة هامة (فى حد ذاتها) لأنها لا تتضمن فحسب تكوين حركات معارضة (منها حركات دينية اجتماعية حركتها ديانات كاليهودية والمسيحية والإسلام)، ولكنها ضرورية أيضا لتحقيق الاستقرار النسبى للنظم السياسية والاقتصادية والبيروقراطية فى المجتمعات الغربية. إن الصالح العام للدول الحديثة - هكذا يمكن القول - يتطفل جزئيا على النماذج التقليدية.

إن مناقشة أصول العقل العملى ونطاق عمله المؤدى إلى الممارسة العامة (المعلنة) للعقل بالرغم من وجود كوابح وظيفية ومنظمة داخل المجتمعات الحديثة، تعد هذه المناقشة أساسية ليس فقط فى دراسة هيرماس ولكن فى دراسة السدير ماكننيز Alasdair MacIntyer أيضا (انظر: Kelly) 1989-1990, Boody, 1991. إن الفرق الجوهرى بين هذين المفكرين يكمن فى كيفية فهم كل منهما لعمومية العقل فى مقابل المدى الذى يحدد من خلال صور التراث الخطابى إمكانية قيام المشروعات (الحضارية) العامة والقيود المفروضة عليها. لقد كان هيرماس حازما فى تأكيد أن المجتمعات الحديثة كانت حريصة على أن تكتشف العقل فى داخلها. ومن خلال مقارنة إسهام كل من هيرماس وماكننيز، ذهب كيلي Kelly إلى إثارة السؤال التالى: "ماذا تعنى كلمة "فى داخلها" "itself"، إذا لم تكن تعنى أن الحداثة ترتد إلى داخلها (أو إلى ذاتها) عبر التراث؟" (Kelly 1989-1990:71).

إن هيرماس لم ينكر الطابع التراشي لعملية الاتصال سواء على المستوى الواقعي أو على مستوى دافعية الفاعلين وصور التنافس بينهم. ولكنه كان يبحث عن سمات عالمية لعملية الاتصال تبرر الفهم العقلاني على أساس من العقلانية العملية، بصرف النظر عن الأسس التراثية (انظر الفصل الثاني). أما الدراسة الراهنة فإنها لا تهتم بالقضايا المتصلة بالفلسفة الأخلاقية مثل قضية "التبرير". فمن وجهة النظر السوسيولوجية النظرية فإن التبرير يحظى باهتمام فقط كجانب داخلي من العمليات التي تسعى من خلالها الصور المختلفة من التراث الخطابي إلى تحقيق اتساق وتكامل داخلي. لذا فلا نندش إذ نجد أن عملية التبرير تلعب مثل هذا الدور الهام في المنحى الذي توخاه هيرماس: إن التبرير هو عرض يدل على أن نظريته، والتي سعت إلى اشتقاق عقلانية عملية الاتصال من المعطيات الحديثة، هذه النظرية هي جزء من تراث، وإن كان تراثاً مستقلاً بذاته.

إن المنحى الذي أتبناه هنا يتطلب بذل جهد لإعادة بناء فكرة لها دلالة سوسيولوجية حول التراث. وإن هيرماس اعتبر أن هذه الخطوة ليست هامة، ولكنها ضرورية لكي نتمكن من أن نبحث في الجذور التكوينية للخطاب الحديث النابعة من رصيده الليبرالي كنمط جديد من التراث، وأن نعيد بناء ظهور المجال العام كمفهوم تصوري ومعياري ووصفي يلعب دوراً محورياً في هذا التراث الجديد. ولكن ماكنيتر قد فهم الخطاب الحديث عبر هذا المنحى ومن ثم فقد قدم العناصر الضرورية للتنظير حول التراث وهي عناصر هامة جداً من وجهة نظر النظرية الاجتماعية. لقد ذهب إلى القول:

"من الأمور الجوهرية في التراث أن الماضي ليس شيئاً يمكن إغفاله، والحاضر ما هو إلا هامش على خلفية الماضي وهو استجابة للماضي، يتم فيها تعديل هذا الماضي وتصحيح مساره

وتجاوزه بطريقة تجعل الحاضر مفتوحاً لكي يعاد تصحيحه وتجاوزه بأفكار أفضل وأكثر كفاءة.. إن التراث يمكن أن يتوقف عن التقدم أو عن توليد أفكار جديدة. ولكن عندما يكون التراث في حالة سوية في حالة حدوث التقدم يحدث أن تتضاف عناصر جديدة إلى التراث. فليس كل شيء موجود في الحاضر قابل لأن يختلف في المستقبل، وثمة بعض العناصر المتصلة بنظريات ومعتقدات نعيشها في الحاضر ولا يمكن التخلي عنها أو تمحيصها دون التخلي عن التراث كلياً (MacIntyre 1984)

[1981]: 146-47)

لقد قدم ماكنتير عبر صياغته التصورية للتراث رؤية مليئة بالحيوية ذات فائدة للفكرة الحديثة حول "الأخلاق"، و"الفلسفة الأخلاقية"، كمشروع مهني يهتم بوضع المعايير العقلانية المحددة لما هو أخلاقي، وهو مشروع ساهم في تغيير الآراء والأحكام العقلانية حول التراث. ويعد هيرماس نفسه - أعنى العمل الذي قدمه - جزءاً من تاريخ الدرس الأخلاقي، والذي لم تستطع النظرية الاجتماعية للمجال العام أن تتحرر منه حتى الآن (انظر الفصل السادس). وقد يبدو مثيراً للتناقض أن نجد أن المصادر النظرية لتحرير مفهوم المجال العام من الافتراضات المعيارية والأخلاقية قد جاءت من التيار النقدي داخل الفلسفة الأخلاقية ذاتها كما هو الحال في أفكار ماكنتير. ومن ثم فإننا لا نستطيع أن ننكر أن جذر علم الاجتماع ذاته في القرن التاسع عشر وفي بدايات القرن العشرين ارتبط ارتباطاً وثيقاً بجهود العثور على تماسك أخلاقي للمجتمعات الحديثة (Gauchet 1997, 1985). إن ما استفدناه من المنحى الذي اتخذه ماكنتير يتمثل في فكرة منهجية تخلق رابطة اتصال بين نظرية المجال العام والحاجة إلى الاستفادة من الدرس التاريخي للبحث عن

الجزور كأداة تحليلية تتوافق مع النظرية الاجتماعية، ويعنى ذلك أن هذه الفكرة المنهجية ليست مجرد فكرة تفكيرية. إن "التراث" هو الذى يقدم هذه الفكرة . إنه مفهوم يقوم على مجاز يعتمد على بحث عميق عن التكامل والتقدم داخل أنماط التفكير العقلانى والإجراءات المتصلة بها والتي تنطبق على مجال عريض من الممارسات.

لقد قدمت تعريفا نظريا - اجتماعيا للتراث فى الفصلين الأول والثانى. وتكفى هنا الإشارة إلى أن ما كنتيرر ذهب إلى أن تعريف أنماط العقل والإجراءات المتصلة به وعلاقة هذه الأنماط بمفاهيم العدالة، يعد أمراً ضروريا للتعامل مع التراث. وليس من المستغرب أن نجد صور من التراث المختلفة تكون - إذا ما تم الدخول إلى دراستها عبر منحنى سوسيولوجى - مفيدة فى بحث جينولوجيا المجال العام، سواء على المستوى المنهجى أو كوحدة للتحليل. فالتراث يعمل عبر استمراره على تأسيس الرابطة الاجتماعية وتبرير وجودها وعلى تأسيس أنماط العلاقة بين الأنا والآخر. ولا يمكن تحديد هذه الأنماط فى أى تراث خطابى بأسلوب معيارى كما هو الحال - كما ذهبت سومرس - فى القول الأنجلو - أمريكى الليبرالى الحديث. وبشكل أكثر تحديداً - وكما سأوضح فيما بعد - فإن عمل التراث لا يتضمن الجدل بين الداخل والخارج (بين الخاص والعام) والذى أكد عليه هيرماس ومن ثم فإنه لا يعد أمراً محورياً لفكرته عن المجال العام.

وحتى فيما يتصل بصور التراث ذات الخليفة الدينية - بما فى ذلك الإسلام - فإن لديها الإمكانية لبلورة الفكرة المتصلة بالاستقلال الفعلى والجوهري للعمليات الاجتماعية (Houston 2004). إن التركيز الأساسى ينصب على الرابطة الاجتماعية الجوهرية بين الأنا والآخر وما يحيط بها من "صياغات" وممارسات تنظم عملية الفهم بين الفاعلين. وسوف أقوم بتوضيح

دور فكرة الله فى سياق التراث الإبراهيمى فى تكوين هذه الرابطة (انظر الفصلين الأول والثانى). ومن الأهمية بمكان ألا نقصر هذا الاهتمام (أو التركيز) على نظره إلى هذا التراث على مجرد أنه سبق (المجتمع الحديث) فى بلورة فكرة الاستقلال، أو أنه يعتمد على مجرد خليط من السلوكيات الذاتية والسيطرة (الهيمنة): وهذا موقف نظرى ظهر فى معظم الإسهامات الحديثة فى نظرية العصر المحورى (انظر: Wittrock 2005). على العكس من ذلك فإن الاستراتيجية التى اتبعتها هى محاولة دمج تحليل صور التراث داخل النظرية الاجتماعية وعلم الاجتماع التاريخى المقارن عن طريق البحث فى صور التراث عن الفهم شبه السوسولوجى لصياغة الرابطة الاجتماعية الأساسية (يعنى العلاقة بين الذات والآخر) والرابطة الاتصالية الرمزية، وبناء عليه فإن استخدامنا للصفة "المحورى" axial تساوى استخدامنا لصفة التقليدى traditional .

إن الإشارة إلى العلاقات الجدلية بين الداخل والخارج (بين الخاص والعلى) العام، كأفكار مستقلة (يعبر عنها خير تعبير المفهوم الألمانى *öffentlichkeit, innerlichkeit* والذان استخدمهما هيرماس) لا يفيد كثيرا فى فهم التطورات المعقدة للتراث الحديث الليبرالى الأنجلو - أمريكى، كما أنه أقل فائدة فى فهم الصور المتصارعة للتراث داخل أوروبا الغربية الذى ارتبط بالدوائر السياسية الاجتماعية البروتستانتية وما بعد البروتستانتية، والتى تم النظر إليها باستمرار داخل الأفكار الغربية الحديثة على أنها مشكلة الأسس التى قامت عليها الأفكار المتصلة بالذات، والاستقلال والرابطة الاجتماعية الحديثة. ويكفى هنا الإشارة (إذا كان لنا أن نستعيد بعض ما كتبناه فى الفصلين الثالث والسادس عن جينولوجيا هذه الأفكار) إلى أن فكرة العام (أو العلى) فى القانون الرومانى، وحتى فى توافقه الحديث مع الفكر

الكاليفيني حيث عرف بالقانون الرومانى - الألمانى أو الرومانى الإسكتلندى، هذه الفكرة ضمت فى داخلها معنى العام (أو العلنى) Publicus - عند الإشارة إلى "الصالح" good مثلا - كما ضمت أيضا ما يطلق عليه العام "الجمعى" أو المشترك بمعنى common. وهذه الفكرة كانت فكرة أخلاقية وقانونية فى ذات الوقت، وهى سبقت تباين الحقل المستقل لعمل الذات الأخلاقية ("الأخلاق") وحددت معالم منهج عقلانى - عملى لتعريف المصالح الجمعية وتحقيقها، تلك المصالح التى تقع داخل نطاق وطن محدد. إن تطور الأفكار الليبرالية حول استقلال الذات والمجال العام كان تطورا معقدا ولم يكن تطورا خطيا كما توحى بذلك دائما سرديات النظرية الاجتماعية.

فثمة أفكار مشابهة تطورت داخل صور التراث الأخرى وظهرت بينها صور من التحول والتنافس، وأنا هنا أشير إلى مفهوم "المصلحة" أو المصلحة العامة (وهو يقابل حرفيا كلمة general interest أو بشكل أفضل "الصالح العام") فى الشريعة الإسلامية (انظر الفصل الرابع و Zaman 2004). إن فكرة الصالح العام كما تطورت داخل الشرائع المسيحية والإسلامية تكشف عن قدر كبير من التوافق، ليس على المستوى الشكلى فحسب، بل على مستوى الأبنية الجدلية. ويظهر هذا التشابه على نحو مثير لو قارنا بين أعمال الشاطبى وهو عالم إسلامى أندلسى فى القرن الرابع عشر الميلادى وبين أعمال اثنين من العلماء الأسبان الكاثوليك هما دى فيتوريا De Vitoria وسيوارس Suarez اللذين عاشا فى القرنين السادس عشر والسابع عشر (59: (1977)، Masud, 1995) وباختصار، فإن جدل الدخال والخارج (الخاص والعام) يجب أن تتم قراءته وفهمه فى ضوء سياقه فى إطار سمة التنوع والتحول التى اتسم بها، وذلك عبر التركيز على عمليات الاستمرار والتحول الثقافى الخاص به والانقطاع وإعادة البناء بين صور التراث المختلفة وداخل كل صورة على حدة.

ومع ذلك فإن المقارنة بين صور التراث - ومن ثم تحليل الديناميات الداخلية فيها بما تتم عنه من تنوع وصراع - يجب أن تتم بحرص شديد. إننا لا يجب أن نغفل الدقة التاريخية واللغوية، ولذلك فإن هدف الدراسة الحالية هو أن تسهم في مراجعة نظرية المجال العام وإعادة بنائها في ثوب جديد، وهذا التوجه دفعنى إلى تبني المعايير البحثية للدرس النظرى فى العلوم الاجتماعية، دون الاعتماد على كلاسيكيات العلوم الإنسانية، هذا على الرغم من أن تكوينى العلمى ارتبط باللغات الكلاسيكية بما فيها العربية. وتلك قضية أعم فى علم الاجتماع التاريخى ذى التوجه النظرى. فالتعادل المنهجى بين علماء التاريخ والفلاسفة، وعلماء العلوم الاجتماعية، والمنظرين الاجتماعيين يمكن أن يحسن بشكل كبير هذا النوع من التناول العلمى. وثمة أمثلة عديدة على هذا النوع من التعاون ظهرت منذ السبعينيات، خاصة داخل نظرية العصر المحورى. ولقد تكونت خلفية هذه الدراسة من خلال مشاركتى الشخصية فى بعض من هذا النوع من خبرات التعاون (انظر: Arnason, Salvatori and Staath 2006). وفيما يتعلق بموضوع هذه الدراسة، فإننا بحاجة إلى مزيد من التعاون بين فروع المعرفة، على نحو منهجى دقيق.

ومن أجل أن أطور دراساتى السابقة (والتي تضمنت أيضا انخراطا فى الدراسات الإسلامية ذات التوجه التاريخى والفلسفى)، ولكى أتجنب خطر الوقوع فى أفخاخ نزعة التمرکز حول السلالة الأوروبية المعرفية، من أجل ذلك كله فقد أعطيت جزءا معقولا من اهتمامى لصور التراث الإسلامى عبر تشكيلها وتحولها. وكرست الفصل الرابع إلى هذه الصور من التراث (الإسلامى)، واحتفظت بها كموضوع مرجعى فى كل الدراسة، خاصة فيما يتعلق بالأبعاد القانونية للتفكير العملى (بالإشارة إلى مفاهيم مثل مفهوم

التفكير العملى خاصة عندما يتخذ شكل المذاهب الشرعية، بمعنى الشريعة ونظريتها). إن مثل هذا الاختيار يمكن أيضا تبريره من خلال الحقيقة التى مفادها أن الأبعاد القانونية والشرعية المتصلة ببناء أجهزة مفهومية لتعريف الصالح العام قد تطورت وخضعت للمناقشة والحوار داخل التراث الإسلامى. لذا فإن هذا الاختيار الاتصالى ذا التوجه السوسيولوجى لاستخدام الإسلام (وهو التراث الخطابى الأقرب والأقل عداوة إذا نظرنا إليه من زاوية أوروبية مسيحية وما بعد المسيحية) كنقطة مرجعية أساسية، هذا الاختيار يتوافق مع ما كان يأمل فيه هيرماس من أن صدق نظرية المجال العام لا يجب أن يعتمد على خصوصيات صور خاصة من التراث البروتستانتي أو بعد البروتستانتي مثل الثقافات السياسية التى ازدهرت فى الإطار الفكرى الأنجلو - أمريكى، أو "أتباع جيفرسون" المحظوظين (Habermas 1996 (1992) 62-63).

إن التركيز بشكل أساسى على الإسلام يساعدنا على التوصل إلى منحى نظرى مختلف. فالإسلام كان البلورة والتجسد الأخير والأهم لتراث الخطاب الدينى فى منطقة المتوسط الأوروبى والتى تتصل بإطار أوسع من "الحضارات المحورية" axial civilizations (انظر الفصل الأول).^(*) لقد أنجز الإسلام عمليات تحويل الأنماط الثقافية إلى أطر مؤسسية (Arnason 2006a; 2006b). كما أسست السلطات الإسلامية وما ارتبط بها من ممارسات لتراث قانونى ثرى، ولمعرفة شرعية، وفلسفة متميزة للقانون. ولقد ظهر اهتمام خاص بفكرة الممارسة واتصالها بالتنظيم لا فى مجال العلاقات الاجتماعية فحسب ولكن فى المجال العام والحضرى. وبناء عليه يمكن النظر إلى

(*) يقصد الحضارات القديمة التى أثرت فى بعضها البعض فى العصر المحورى. (المترجم).

الإسلام بوصفه حضارة تنتمي إلى العصر المحورى الأوسع^(*)، حتى وإن كان علم الاجتماع التاريخى المقارن فى طريقه إلى تفكيك أى ثنائية بين "الشرق - الغرب" (Arnason 2003a). إن الإسلام يقدم لنا مادة خصبة لاختبار الفروض الخاصة بالفعل التواصلى والمجال العام (Eisenstadt 2002, Masud 2005).

ولقد ظهر مؤخراً عدد من الدراسات حول الإسلام والمجال العام تدخل فى نطاق علم الاجتماع التاريخى المقارن وترتبط بالإطار البحثى للعصر المحورى. وفى هذا الإطار أوضحت مريم هوكستر Miriam Hoexter الرابطة الأساسية بين المعيار المقدس (الشريعة Shari'a) ومؤسسات الوقف وذلك فى عملية تشكل المجال العام الإسلامى، وفى السعى نحو تحقيق الصالح العام، هذا بجانب إثارة النقاش حول حتمية هذه الممارسات:

"إذا ما كان النظام الذى يضعه الحكام للحماية ضد الأعمال العشوائية هو الهدف الرئيسى للحقوق المشروعة التى تكفلها الحضارة الغربية للتنظيمات الاندماجية المختلفة، فإن التزام الحاكم المسلم بتطبيق الشريعة كان له دلالة أوسع من ذلك. فهو يتضمن واجبا على الحاكم أن يكون على يقين من أن المجال العام فى المنطقة التى تقع تحت حكمه يتفق مع المعايير والقيم الأخلاقية للإسلام. (Hoexter, 2002 :125) .

إن هذه الصورة تؤكد وجود بدائل تاريخية للطريقة التى تشكلت بها العلاقة بين الممارسة والاتصال والسلطة لتكوين المجال العام (انظر الفصل الرابع الذى قدمنا فيه معالجة منهجية لإسهام الإسلام فى تأسيس جينولوجيا المجال العام). وهو يوضح أن مفهوم المجال العام يجب أن يتم معالجته عبر

(*) يعنى مجازيا أنه حضارة أكثر تطورا داخل الحضارات المحورية. (المترجم).

تحليل الجينولوجيات التراثية المتقاطعة، التي لعب فيها الإسلام "كخضارة محورية" دوراً أساسياً.

إن معظم الدراسات التي تتناول الصور المختلفة "للإحياء الإسلامى" التى تزايدت حديثاً فى منتصف السبعينيات (انظر: Salvatore 1997) هذه الدراسات تبدأ عادة بالتحذير التالى: إننا لا يجب أن ننظر إلى الحركات الاجتماعية السياسية التى تتخذ من الإسلام منطلقاً لها على أنها تجسيدات - تحت الظروف الحديثة - لتراث يتمحور حول ذاته ويدخل فى خطاب مكرر حول نفسه. ومن قبل فقد نظرت العلوم الاجتماعية فى أوروبا وفى ما بعد عصر التنوير إلى الكاثوليكية - مثل الإسلام - على أنها تعاني من جمود فكرى وأحادية تنظيمية. فقبل المجمع الفاتيكاني الثانى كانت الكنيسة الكاثوليكية تنهم لأنها تمنع أعضائها من الدخول إلى التنظيم الاجتماعى الحديث ومن تبنى وجهة نظر للمجتمع تتفق مع واقع العلم الحديث والاقتصاد الحديث، ومركزية نظم الدولة ذات الصفة التمثيلية (Kallscheue 1994 : 44-73; Casanova, 2001).

إن هذه النظرة السلبية للتراث الكاثوليكي من جانب العلوم الاجتماعية فيما بعد عصر التنوير لها جذور فى الصراعات التى عرفتتها هذه الفترة ولكنها أصبحت تعبر عن التحيز إذا ما وضعناها فى سياق الديناميات التى سبقت عصر الإصلاح. إن هذه القضية تصبح إشكالية عندما تتبع من الموقف الذى ينظر بعين الشك والريبة فى عملية إغلاق الأفق التى ظهرت فى العصور الوسطى والتى كانت تقف فى صف أى صورة من الخطاب الدينى لا تتوافق مع المسار الأساسى للمفاهيم الليبرالية حول العلم والديمقراطية والمجال العام. وتتجنب الدراسة الحالية مثل هذا التحيز نحو صور من التراث الدينى بل وتحاول أن تجدد قدرة هذه الصور من التراث

على تطوير أشكال من الفعل الجمعى والفهم الاتصالى. إنها تحاول أن تستكشف جذور التقاطعات المرتبطة بصور التنافس والصراع والتي أثرت على تطور صور التراث الدينى. ولقد كان القرن الثالث عشر من الفترات الهامة فى إعادة صياغة الجهاز المفهومى للمسيحية اللاتينية، حيث وصلت فترة نطلق عليها فترة "النهضة المحورية" إلى ذورتها الفكرية مشكلة بذلك نقطة تحول فى المسار التاريخى الطويل للمجال العام (انظر الفصلين الثالث والرابع).

وتفتح لنا فترة النهضة المحورية أفقا لمقارنة التحول الذى حدث فى صور التراث الدينى الأساسية والتنوع الذى أصابها فى المنطقة الحضارية للبحر المتوسط وأوروبا. وفى هذا الإطار قمت ببحث الدور الذى لعبته الحركات المسيحية الرهبانية والطرق الصوفية الإسلامية - آخذين فى الاعتبار تنوعها وخلافاتها الداخلية - فى تشكيل التوافق الكبير لهذا العصر وذلك عبر توسطها فى شبكة التواصل بين العقل العملى والعقل العام. وقد ركزت اهتمامى بشكل خاص على الإسهامات التى قدمها عدد من الدارسين المسلمين والمسيحيين الذين أثرت أفكارهم على هذه الصياغة التوليفية: فمن الجانب المسيحى اللاتينى ركزت على رجل اللاهوت الذى عاش فى القرن الثالث عشر وهو توما الأكوينى (انظر الفصل الثالث)، ومن الجانب الإسلامى السنى ركزت على الفقيه الذى عاش فى القرن الرابع عشر وهو الشاطبى (انظر الفصل الرابع). إن هذا الدرس لم ينته إلى مجرد مقارنة عامة بين الفكر الإسلامى والفكر المسيحى، ولكنه حاول توضيح شبكة العلاقات التاريخية بين العقل العملى والعقل العام، الأمر الذى مكنا من فهم السياق التاريخى للمناقشات النظرية التى قدمناها فى الفصلين الأول والثانى. كما يمدنا أيضا تحليل الإمبراطورية المسيحية اللاتينية والإمبراطورية

الإسلامية العربية بخلفية جوهرية لتحليل التحولات والصياغات الحديثة للمجال العام كما عرضناه في الفصلين الخامس والسادس. وبهذه الطريقة فإننا نبحت المجال العام الحديث، في كل تعقيداته وازدواجيته - لا على أنه فتح فضاءات للحرية فقط، ولكنه عرقل أيضًا تطور صور أخرى تراثية من الفهم المشترك والخطاب والتعاون الاجتماعي والتي حملت أفكارًا مختلفة حول الممارسة المتوازنة والاتصال. وفي مقابل تحليل الإنجازات التي تحققت في عصر النهضة المحوري، حاولنا أن نعيد النظر في التطورات ذات الطابع الغربي الأنجلو-أمريكي والتي ارتبطت بحركة الإصلاح البروتستانتي، ليس فقط في إسهامها في تكوين المجتمع الحديث، ولكن على أنها تعبير عما أصاب صور التراث الأقدم وما حملته من نزعات ثقافية عالمية من توتر وصراع (انظر Wittrock 2005).

إن كلا من أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين الأفكار المسيحية والأفكار الإسلامية حول التفكير العملي والتفكير العام سوف توسع المدى الذي تفهم فيه الأنماط المحددة تاريخيًا للمجال العام والتي تم طمسها (تزييفها) من خلال التحولات اللاحقة. ولست أهدف هنا إلى تقديم تخطيط لصور أو أنماط الفعل الإسلامية والمسيحية والتي شكلت الخلفية التقليدية لما أسماه هيرماس بالفعل "الاتصال" Communicative action (انظر المقدمة، الفصول الأول والثاني والسادس والخاتمة). ولكني أهدف إلى إلقاء الضوء على نماذج (بؤر) مختلفة لبناء التفكير (العقل) العام والتفكير العملي والذي ظهر عبر تشكل أنماط فهم العلاقة بين الأنا والآخر. فليس اهتمامي الأساسي من التحليل الذي أقدمه هو اختيار مثال مسيحي أو إسلامي ليقدم على أنه يمثل "النمط الأعلى للحضارة".

ومن النقاط التي حظيت بتحليل مركز محاولة تأسيس علم لفهم تكوين الرابطة الاجتماعية في ارتباطها بالسلطة والثقة والخيال خاصة في القرن (الممتد من ١٦٥٠-١٧٥٠) الذي سبق عصر التنوير (انظر الفصل الخامس). كما أن الاهتمام الخاص الذي أوليه للأفكار والمناهج التي قدمها مفكر عاش في القرن الثامن عشر وهو جيامباتستا فيكو Gaimbattista Vico، سوف يسهم في إظهار أوجه الفروق والتشابه مع ما قام به هيرماس في المرحلة الممتدة بين رسالته للأستاذية ودراسته عن الفعل الاتصالي (Habermas 1978 [1963]). لقد كانت تلك مرحلة حرجية في تشكيل مسيرة عمل هيرماس، ونحن نتذكرها عبر محاوراته مع جادامر Gadamer والتي اتهم فيها هيرماس فيلسوف هيدلبرج بأنه لم ير "أى تعارض بين السلطة والعقل" (16-315 : Habermus 1987[1970]). في هذه الفترة ناقش هيرماس أفكاراً تتصل بالممارسة مثل فكرة التفكير العملى phronesis والتي دفعته إلى طريق نظري مختلف. لقد أثنى هيرماس على استخدام فيكو للتحليل التشخيصي في فهمه لحدود علم المجتمع الذي يعتمد على معايير علمية حديثة، والذي يضحى بفكرة مركزية الممارسة في ضوء الفهم الذاتى الداخلى. ولكن هذا الثناء تبخر في دراسات هيرماس التالية حول الفعل الاتصالي، والتي بدا فيها هذا التراث عن التفكير العلمى الحديث وكأنه نمط من التفكير المتخلف، ومن ثم فإنه لا يلائم نظرية اجتماعية في مرحلة نضج الرأسمالية^(٢).

ومن ثم فإننى لا أندش إذا ما رأيت هيرماس يفكر في نظريته عن الفعل الاتصالي على أنها تحقيق لمشروع فيكو لبناء نظرية جديدة للمجتمع تأخذ في اعتبارها الأساليب الحديثة للقوة دون أن تسقط في برائن الوظيفية. لقد اقترب فيكو - دون أن يكون منظراً اجتماعياً بالمعنى الذى نعرفه الآن-

من أن يقدم تنظيراً للمجتمع. فلقد امتد المنحى الذى اتخذه لنفسه - هذا إذا
غضضنا الطرف عن آخر المفكرين ذوى النزعة الإنسانية (Apel 1978
[1963] - وجهات عدة يبدو أنها أدت بشكل مباشر إلى التأثير فى النماذج
النظرية التى أسست لعلم الاجتماع الأوروبى الحديث (انظر: Hölse 2001)،
ولقد كان هذا التأثير أكبر من التأثير الذى مارسه نظرية المجتمع المدنى
ذات الجذور الأنجلو-إسكتلندية الإنجليزية. فلقد أسس فيكو لمنحى جينيولوجى
لفهم تقنيات الممارسة المعتمدة على الفهم الذاتى (Miner 2002) وعلى خلاف
نزعة التتوير الإسكتلندية وآدم سميث، والذى حاول هيرماس أن يبنى عليه
فى محاولته التنظير لعملية التكامل الاجتماعى التى تشكل المجال الثالث
(المجال العام)، على خلاف ذلك حاول فيكو عن وعى أن يبتعد عن النظرة
الميكانيكية للتكامل الاجتماعى وأن يتجه نحو فهم الرابطة الاجتماعية على
أنها رابطة دينامية. فقد فهمت الرابطة الاجتماعية على أنها تتكون عبر جهود
من التفكير العملى (العقل العملى) فى عملية سعى الجهود الإنسانية لرسم
حدود اجتماعية وما يتصل بها من تراكم الثروة والقوة. وهنا نجد أن اهتمام
هيرماس بصور التراث الدينى كمصدر للتفكير العملى الذى يجمع خيوط
الممارسات فى الحياة اليومية حول مبادئ العدالة، وعدم تقديره لمنهجية فيكو
على اعتبار أنها ما تزال تقع فى أسر الأرسطية -التوماوية، ربما جعل كل
هذا هيرماس يرسو على شواطئ أخرى للتنظير.

ومع ذلك فإننا نرى أن الفكر الاجتماعى الذى قدمه فيكو يحمل فى
طياته ميزة الربط بين صور التراث الدينى والظروف الحديثة للمجتمع
الإنسانى، وخاصة الصور المفتتة للسلطة الاجتماعية والمتأثرة بتركيز القوة
السياسية فى أيدي الدولة الوطنية. وكلا الظاهرتين تأخذان مجريهما عبر
خطاب جديد عن الحقوق يربط الفرد وما يتمتع به من حريات ربطاً عضويًا

بالدولة وما لديها من ضمانات. ولقد عبر الإسهام الذى قدمه فيكو بشكل غير مسبوق عن العضلات التى أفرزتها حقبة من الفوران الثقافى والحلول التى ارتبطت بهذه العضلات، هذه الحقبة التى استهلها سبينوزا والتى أطلق عليها حقبة "التنوير الراديكالى" (التى استغرقت قرنا من الزمان تقريبا ١٦٥٠-١٧٥٠)، والتى سبقت حقبة التنوير الأساسية التى عرفت الفكر الموسوعى والفكر الفلسفى (Israel 2001). إن هذه العضلات وما أحاط بها من مناقشات قد عكست بحق جدلا إشكالياً مفتوحاً حول إسهام التراث فى تشكيل الرابطة الاجتماعية وأنماط فهم هذه الرابطة وأنماط الاتصال التى تخلقها. ونحن نستطيع عبر تحليل هذه العضلات أن نفهم جيدا المدى الذى اعتمدت فيه الحداثة على مفهومات وأراء مشتقة من صور من التراث، سواء بالبلورة أو المسخ - أو الرفض - فأثناء حقبة التنوير الراديكالى (والتي ننظر إليها على أنها حقبة محورية فى التنوير كما سأقترح فى الفصل الخامس، لأنها ربطت المناقشات النقدية حول التراث بالوعى النقى المرتبط بأصولها فى العصر المحورى)، أثناء هذه الحقبة تم تشريح السلطة، كما تم إعادة صياغة أو سبك مفهوم الثقة، ولكن العلاقة بين "السياسة" و"الدين"، وبين السلطة الدينية والحرية، بين الإيمان والثقة، هذه العلاقة لم يتم بلورتها على أسس من التباين فى الوظائف والحقول. فضلا عن ذلك فإن الخيال ودوره فى تشكيل الرابطة الاجتماعية قد حظى باهتمام خاص.

ولا تعد المناقشات الساخنة حول إعادة بناء التصورات عن الفترة التى كتب فيها "فيكو" والتى أطلق عليها فترة "أزمة العقل الأوروبى" (Israel 2001 : 14-22) لاتعد هذه المناقشات فقط محاولات تاريخية للبحث عن ضوء للعقل الذى وصل إلى أوج نضجه فى حقبة التنوير فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، ولكنها تعبر أيضا عن تحولات حرجة فى التاريخ الطويل

لجينية المجال العام. وتؤشر هذه المناقشات على عدد من القضايا غير المحسومة فيما يتصل بالإمكانات والحدود المفروضة على تكوين تصور عالمي للرابطة الاجتماعية، يعتمد على نمط الفعل الاتصالي الذي يؤدي إلى تكوين مجال ثالث في المجتمع "المجال العام" (انظر الفصلين الخامس والسادس). وتتعرض هذه القضايا في الأجندة المعاصرة للنظرية الاجتماعية التي تتشغل الآن بقضايا مثل التكافل الاجتماعي الثقافي الأوروبي، والعلاقة بين أوروبا والعالم الإسلامي. إن مثل هذه المناقشات تمدنا ببعض الهاديات التي تمنعنا من تسطيح تحليلنا النظري لعملية الفهم الذاتي للحداثة الذي ورثناه من تاريخ طويل من عقلانية العلم والمجتمع في القرن التاسع عشر، والذي لم يكن بالصدفة القرن الذي ظهر فيه علم الاجتماع^(*).

مما لا شك فيه أن الانقطاعات التي أحدثها عصر التنوير تعد ضرورية لفهم جينولوجيا المجال العام. ومع ذلك فإن صور الانقطاع تلك لا يمكن تقييمها، من الناحية المنهجية والنظرية، بمعزل عن صياغات تصورية كافية حول التراث. لقد أوضح السيدير ماكنتير Alasdair MacIntyre، لنا طريقاً واعداً في هذا الصدد عندما كتب يقول:

إن ما نحتاجه اليوم وهو الشيء الذي جعلنا عصر التنوير نعلمي عن رؤيته هو أن نعيد اكتشاف مفهوم للبحث العقلاني كما يتجسد في التراث، مفهوم يمكن من خلاله أن نشق معايير للتبرير العقلاني، بحيث تكون هذه المعايير جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الذي ظهرت فيه عبر الطريقة التي استطاعت بها هذه المعايير أن تتغلب على أوجه القصور التي شابت المرحلة

(*) ربما يعتقد المؤلف أن علم الاجتماع قد ظهر في قرون أسبق خاصة القرن الذي يسميه العصر التنويري لمحموري ١٦٥٠-١٧٥٠. (المترجم).

التاريخية السابقة عليها وتقديم صور من العلاج لها. وبطبيعة الحال، فإننا يجب أن نعترف بأنه ليست كل صور التراث قد جسدت بحثاً عقلائياً كجزء لا يتجزأ من تكوينها؛ كما أن هؤلاء المفكرين من عصر التنوير الذين استبعدوا التراث باستناده يعادى البحث العقلانى كانوا على حق فى بعض الأحيان. ولكنهم عندما فعلوا ذلك فإنهم أبعدوا عن أعينهم وعن أعين الآخرين طبيعة بعض أنساق الفكر التى رفضوها. ولم يكن هذا خطأهم وحدهم (MacIntyre 1988 : 7) .

إن الدراسة الحالية تحاول أن تقدم بحثاً لتشكل صور التراث الخطابية الرئيسية فى المنطقة الحضرية لأوروبا والبحر المتوسط، وأن توضح الطريقة التى تحولت بها هذه الصور. ولقد اتخذت من المسيحية اللاتينية ومن الإسلام السننى نقطتين محوريين لتتبع الجذور الجينولوجية (فكرة المجال العام)، ولقد تم اختيارهما لكونهما تراثين لم يكشفاً فقط عن قدرة هائلة على التغيير، بل كشفاً أيضاً عن درجة عالية من الاستقلال الخطابى (الفكرى)، فى مقابل التطورات التى ارتبطت بالثورات التجارية والصناعية والسياسية. ولقد حدث مع بدايات القرن ٢١ أن احتلت هاتان الصورتان من التراث الدينى مكانة واضحة فى المراحل الاتصالية فى المجتمع العالمى والسياسة العالمية - فلم يكونا مجرد رواسب من الماضى، أو بقايا من العصور الوسطى. وقد اتضح لنا أن التفكير العام (العلقى) كما تجسد فى هاتين الصورتين من التراث فى فترة الاختراقات المحورية، هذا التفكير سبق فكرة المجال العام، وبالتالي فقد شكل أساساً للمجال الثالث بالمعنى الحديث الذى أوضحته "سومرس" Somers. ومع ذلك فإن التفكير العام (العلقى) - كما أوضحت كثير من الحركات الإضافية الدينية (انظر Salvatore and

Levine 2005) - لم يكن تفكيراً معارضاً لفكرة المجال العام، ولكنه كان الظرف السابق لها.

الجذور المتقاطعة للتراث والحادثة

إن البلورة الحديثة للممارسات المتصلة بالعقل العام حول فكرة محكمة عن المجال العام لها جذور طويلة في التاريخ. فمبادئ استقلال العقل وألوية الذات التي توارثناها من آخر مرحلة من مراحل التنوير استبعدت من نطاقه مسالك (فكرية) أكثر تعقيداً. فقد كان عليه أن يؤكد على أن الفكرة البازغة للمجال العام يجب أن تتلاءم مع المجتمع الحديث بدون أية رواشب منبثقة من التقاليد بحيث يتأسس عليها نماذج جديدة من التضامن الاجتماعي والمشاركة السياسية. ولقد تطورت بجانب هذه الصور من الخطاب التنويري المتمركز حول ذاته والمعتمد على نزعه مطلقة صور من "الحادثة البديلة" (انظر: Eistenstadt, Schluchter and Witrock 2000; Chambers and Kymlicka 2002) نبعت من صور أخرى من التراث بما فيها من أساليب اتصالية واجتماعية، ودافعية للفعل، والتضامن. ولقد ساهمت هذه الصور من الحادثة البديلة في نبذ الفكرة المسيطرة حول المجال العام، وقدمت في نفس الوقت أفكاراً جديدة حول إعادة البناء عبر الثقافي لهذه الفكرة. ولقد كان لهذه الصور البديلة من الحادثة القدرة على أن تساعد في تسهيل تحول فكرة المجال العام نفسها وإخضاعها للاختبار عبر الثقافي فضلاً عن تسهيل ظهور صور جديدة من التعددية داخل دائرة النشاط والاتصال.

ولهذا السبب فإنني أدافع هنا عن وجهة نظر جينولوجية. فنقطة الارتكاز في هذا المسعى ليس البحث عن نقطة البدء، ولكن البحث عن

المؤثرات التي انعكست في المعضلة التي واجهها هيرماس: ضرورة المجال العام على اعتبار أنه المكان الوحيد لخلق التكامل الاجتماعي داخل المجتمع الحديث ومعاناته في نفس الوقت من ضعف وهشاشة مستمرة. إن الاعتماد على البحث في الجذور الجينولوجية كأداة منهجية يجب أن يرتبط بالمركزية النظرية للتراث وأن يضيف إلى الموضوع النهائي الذي نبغيه وهو "المجال العام". إن تعريف المجال العام كمجال ثالث يكشف عن تحيز منهجي وأيديولوجي في مقابل المدخل البنائي الإيجابي constructivist الذي يضمن فكرة الطوعية المبسطة والذي يقف على طرف نقيض مع فكرة البحث في الجذور الجينولوجية. وليس معنى ذلك أنني أستبعد المنهج البنائي. ولكن أحاول أن ألفت الانتباه إلى التحولات التي أفرزت النمط الذي أكده هيرماس والذي يجمع بين الطوعية والإيجابية البنائية الطوعية.

والحقيقة أن كلا من المنهج الجينولوجي كطريقة بحثية والتراث كموضوع للبحث يساعد على الدخول إلى مثل هذا التناول. فالتراث - بجانب كونه موضوعا للبحث - يساعد في تقديم تحديد منهجي لنمط المدخل الجينولوجي الذي نتوخاه هنا، ومن ثم يتحول هذا المنهج إلى منهج "جينولوجي محوري". كما أن فكرة التراث تساعدنا على استبعاد التحليلات المفرطة لمنهجين شائعين في مجال النظرية الاجتماعية: المحاولات التفكيكية للأصول والجذور، بالمعنى الذي قدمه نيتشه وفوكو، والذي بمقتضاه يتم الكشف عن التشكيلات الاجتماعية والثقافية المتعاقبة التي أفرزتها إرادات القوة؛ وكذلك المنهج البنائي الإيجابي والذي تبنته النظرية الاجتماعية عبر رسم نموذج يجمع (أو يوحد) بين "العقلاني" والبناء العام المفتوح للاتصال والفهم، دون اختبار للحظات الغلق والاستبعاد التي تحدث مع كل لحظة انفتاح.

ومن ثم فإن بناء مفهوم للمجال العام يعد طموحا كبيرا، خاصة إذا ما قارنا ذلك بالهشاشة التي تصاحب أى تصور للعقل المنفتح فى مبادئه نحو الفعل الاجتماعى والاتصال. ويهدف عملنا الحالى إلى وضع فكرة المجال العام المتخيل فى مقابل المسيرة المعقدة والمتناقضة لظهوره (تاريخيا)، دون أن نقلل من شأن الإنجازات المرتبطة بعملية الانفتاح وحركة الفاعلين داخله. إن استخدامنا لمنهج البحث فى الأصول "الجينولوجية"، وكذلك تعويلنا على "التراث" يرتبطان بهدفنا من أن نجعل نظرية المجال العام أقل ارتباطا بالفلسفة الأخلاقية التى تركز على الفاعل الحر صاحب القدرة الاتصالية. وسوف يسهم هذا المنحى فى تقديم خطوة أولى فى الكشف عن أوجه الضعف فى فكرة المجال العام فى مقابل صور المجاز المتناقضة (الثنائية) التى غرقت فيها النظرية الاجتماعية الكلاسيكية، مثل المقابلة بين الحركة والنظام، الكارزما/ الإبداع/ الحركية فى مقابل النظام/ الروتينية، والبناء فى مقابل اللبناء (الفوضى). إن فكرة المجال العام لا يمكن اختزالها فى الحركة أو فى النظام بالرغم من أنها تعتمد على كل منهما. إن الهندسة العبقريّة لفكرة المجال الثالث تكمن فى قدرته على تجدد الطاقات الإبداعية المفككة للحركات (الاجتماعية) بنفس قدر تجديد القدرة التنظيمية غير الخلاقة للنظم والمؤسسات، معتمداً على عمل طوعى قابل لأن يبنى وأن يفهم عقليا من خلال فاعلين أحرار. إن المنهج الجينولوجى الذى أتبعه هنا يكشف أوجه القصور لعملية الاختزال الثقافى والتاريخى التى تكتنف هذه الهندسة، دون السقوط فى براثن التفكيكية أو النزعة التطوعية البنائية الإيجابية.

وهذا هو الذى دفعنى إلى أن أعتمد على تعريف للتراث يبنى على الأطر التى عالجت بها النظرية الاجتماعية هذا المفهوم. ويهدف المنحى الذى أعتمد عليه إلى دمج استخدام هيرماس للتراث فى معالجته لموضوع المجال

العام. إن هذا المنحى يعترف بدور المضامين النظرية والمنهجية لعدد من الدراسات الثقافية حول التراث. وكما لاحظنا أنفاً فإن مفهوم التراث الذى قدمه ماكنثير يتضمن عناصر تفيد فى تعريف موضوع بحثى. كما أن هذه الصياغة المفاهيمية أو التصورية للتراث قد سهلت تدقيق المنحى المنهجى، وساعدت على صياغة طريقة جينولوجية تتفق مع النظرية الاجتماعية وتسهم فى إثرائها من الناحية عبر الثقافية.

ويجب أن يكون واضحاً هنا أننى لم أقصد بالبحث الجينولوجى أن أستجيب استجابة منهجية لفكر التنوير وتحليلاته للحقيقة والزيف. ففى الوقت الذى نسلم فيه بأن الخطاب التنويرى حول العقل لا يمكن أن يكون المصدر الوحيد للتصورات النظرية، إلا أننا لا يجب أن نستبعد تماماً أو أن نخرجه من دائرة اهتمامنا. إن نقدنا ينحصر فقط فى أن الطريقة التى أعاد بها الفكر التنويرى صياغة العموميات (الفكرية) قد ارتبطت ارتباطاً شرطياً بميتافيزيقا جديدة للذات المتعالية (بالمعنى الكانتى) والتى ترتب عليها وجود أكثر من صورة بديلة للتعالى المقدس (انظر الفصل السادس). كما أن الذات المتعالية قد اتخذت كوسيلة للابتعاد عن النزعة الإمبيريقية والتى كانت لها نظرة ضيقة ترتبط بالحاجات الوظيفية والمؤسسات الناشئة للمجتمع الصناعى والتجارى.

إننا نفهم التحليل الجينولوجى هنا أولاً بمعناه المجازى الذى مؤداه أننا إذا أردنا أن نعرف فرداً ما فإننا يجب أن نعرف أسلافه، وهى فكرة يمكن أن نتطبق على الممارسات الإنسانية وعلى المؤسسات بنفس القدر. إن مثل هذا البحث لا يمكن تنفيذه عبر البحث عن أصول الكلمات والمفاهيم. إننى أركز على الطريقة التى تراكت بها راقات layers من المفاهيم وسلسلة من المناقشات لتشكل البناء الدافعى للفاعلين الاجتماعيين فى عملية الاتصال،

وهو أمر لا يمكن توضيحه من خلال التحليلات المجازية شبه المسرحية "للفاعل الاجتماعي" الذي يدافع عن مصالح، والذي يتمتع "بمهارات"، ويكون قادراً على اللعب (على مسرح الحياة). إن التحليل الجينولوجي له معنى بسيط ووظيفة واضحة، ومن ثم فإنه لا يسعى إلى أن يحل محل التحليل النظرى. إنه على عكس ذلك يربط بين أصول النظرية الاجتماعية وموضوع بحثه.

كما استخدمت المعالجات الجينولوجية أيضاً في تقديم نظرة أكثر استاتيكية لصور التراث الدينى وفي تقديم وجهة نظر أكثر دقة حول مفهوم "الدين" فى النظرية السوسيولوجية (انظر الفصل الأول). ففى الخبرة الدرامية الحديثة لأوروبا والتي تشظت فيها السلطة الاجتماعية التى ترتب عليها ظهور آراء مضادة للسرديات المتعلقة بانتصار المجتمع الصناعى ودولة الرفاهية والنظم الديمقراطية النيابية، فى إطار هذه الخبرة تم النظر إلى الدين على أنه جوهر عبر تاريخى يقوم أساساً على "الاعتقاد" الشخصى. لقد نظرت الحداثة الأوروبية الشمال غربية إلى الدين إذن على أن استخدامه فى المجال العام يكون مشروطاً بقدرته على حل الخلاف وإضفاء الطابع الروحى الأخلاقى على الحياة العامة، فى شكل صورة أو أخرى من "الديانة المدنية". وتكون السلطات الدينية والمؤسسات الدينية فى مثل هذا الوضع مرتبطة بالإطار العام للقيم الأخلاقية فى المجتمعات، وجميعها يعيش تحت مظلة الدولة الوطنية الحديثة. ولقد خضع هذا النوع من الفهم المعيارى للدين للتحليل والتفسير الجينولوجى أيضاً (انظر: Asad 1993).

إننا لا نقصد بالتحليل الجينولوجى هنا مجرد منحى ذى طابع انتقائى للنقاط التى بدأت عندها الجذور بحيث تنتهى بالضرورة إلى ضرب من الغموض، ولكنه مدخل أكثر عملية يبحث عن صور الاستمرار والانقطاع.

إن هذا النوع من التحليل يركز بوجه خاص على الطريقة التي تركت بها أفكار مختلفة حول الرابطة الاجتماعية بين بنى البشر، حول التوسط الاتصالي - الرمزي لهذه الرابطة كما ظهرت في فكرة الله في صور التراث الإبراهيمي، وحول الفوائد المشتركة الناتجة عن ذلك، كيف تركبت كل هذه الأفكار في سياق ظهور الاقتصاد الرأسمالي الحديث وحتى في ظهور الدولة الحديثة. إن الاعتراف بوجود صور من الاستمرار والانقطاع يتشابه مع نمط من التحليل الجينولوجي الذي مارسه جيامباتيستا فيكو. فطبقا لما ذهب إليه أحد المفسرين لمنهجه الجينولوجي، ذهب فيكو إلى القول بأن "الحال الذي يكون عليه الشيء في الحاضر لا يمكن أن يفهم إلا في ضوء التتابعات التاريخية التي أنتجتة . فالطبيعة والعمليات (الإنسانية) لا يمكن فصلهما" (Miner 2002 : 89). إن هذا المنحى يسهل إدراك التقاطعات في مظاهر الاستمرار والانقطاع، مع الاعتراف بأهمية تحديد نقاط البدء ونقاط الازدهار والضعف عبر تحليل دقيق للغة الأسطورية والرمزية التي تمت بها صياغة الصور التراثية وسردها.

لقد حاولنا تصحيح تقييم هيرماس السلبي للمعرفة الأسطورية على أنها تتعارض مع نمط الاتصال العقلاني (Habermas 1984 [1981], 1987 [1981]) ، على العكس من ذلك فإن المنحى الجينولوجي لدراسة البعد الاتصالي الرمزي للرابطة الاجتماعية يؤسس على ما توصل إليه فيكو بأنه لا وجود للمعرفة (حتى المعرفة القانونية، ومن ثم لا وجود لمؤسسات مدنية، ولا حفاظ على الرابطة الاجتماعية ومكان للمصلحة العامة الإنسانية) دون معرفة أسطورية. إن هذه المعرفة قد ظهرت كرد فعل للخوف من المقدس الذي تراكم داخل الإنسان عبر تعرضه للظواهر الطبيعية القوية، والتي تعبر عنها بشكل كبير ظواهر

الرعد والبرق. ولقد أوضح فيكو أيضا أن هذا النوع من المعرفة اللاعقلية كان أساساً لتكوين السلطة ومن ثم فقد كان أساساً للرابطة الاجتماعية ومن ثم فإنه كان أساساً لإمكانية الاتصال والفهم بين بنى البشر، وفى عيشتهم المشترك. فإذا شئنا أن نفسر تكوين تعقيدات علاقات ذات البين، والفهم، والتماسك الذى يخلقه التراث الدينى، فإننا لا يجب أن نسلم بالرأى الذى يقول بأنه لا مكان للسلطة كجزء من المسيرة التطورية التى سار فيها التراث حتى وصل إلى عصر التنوير. لقد أوضح فيكو كيف أدى تطور العقل العام والعملى بدءاً من البدايات الأولى فى الأساطير (الأساطير والسرد) إلى تبلور السلطة ودورها فى عملية تقوية الروابط العامة وجعلها أكثر وضوحاً بالنسبة للفاعلين المشاركين. ولقد ظهر ذلك عبر قدرة الفاعلين على تطوير شعور قوى بالمصالح المشتركة، وهى عملية تراكمت حتى وصلت إلى الاختراع اللاتينى لفكرة النطاق العلنى Publicness. إن عملية الاشتراك (فيما هو عام) لا تخفى الشروط المادية بما يصاحبها من صور مختلفة للسلطة، بما فى ذلك التدرج الطبقي والصراع الطبقي، ودور هذه الشروط فى خلق صور أكثر تعقيداً للمجتمع. ومن ثم فإن ظهور فكرة الصالح العام res Publica جاءت كرد فعل لتصادم مصالح متصارعة.

وبالنسبة لفيكو فإن أصل كل السلطات يكمن فى حيازة المكان، والموارد، وأنماط السيطرة للأنا على الآخر وفى رسم الحدود التى تؤمن هذه الحيازات. ومن ثم فإن المعرفة الميثولوجية والاتصال الرمزي يعدا شرطاً ضرورياً لكل العمليات المتصلة بالحيازة وبرسم الحدود، كما أن لهما علاقة بتحدى السلطة عبر حركات الاحتجاج الموجهه. إن هذه الحركات تتحدى عملية تركيز السلطة وتنتج أطراً مغايرة للضبط الرمزي ولحدود المجتمع ومؤسساته. إن حدود العام والخاص وما يبنى عليها من مؤسسات يعد فكرة

محورية فى تناول فيكو لـجينولوجيا السلطة والفعل والاتصال. وبالنسبة لهذا المفكر النابولى(*) فإن العنف، والذي يقوم على جوانب مادية ورمزية، لا يمكن استبعاده من مثل هذا النمط من التحليل الجينولوجى. لقد نظر إلى العوام فى التاريخ الرومانى على أنهم يمثلون هذه الحركات الاحتجاجية. فقد استفادوا من استخدام العنف المنظم - بجوانبه المادية والرمزية- لتغيير علاقات القوة والسلطة. وعلى عكس ما ذهب إليه هيرماس، فقد نظر فيكو إلى "المجال العام الشعبى" على أنه يقترب من المجال العام البرجوازى، حيث نظر إلى ظهور فكرة الصالح العام *res publica* وتأسيسها فى القانون الرومانى على أنها نتيجة مباشرة للاحتجاجات الشعبية على السلطة الأرستقراطية (انظر الفصل الخامس).

وقد يعترض هيرماس بالقول بأن المجال العام الحديث، والذي تأسس فى القرن الثامن عشر على النموذج الأصيلى البرجوازى فى المجتمعات الإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، يشكل نمطا خاص من التكامل الاجتماعى، قد لا يفيد فى فهمه النموذج الجينولوجى النابع من أعمال فيكو (انظر الفصل السادس). وأحسب أن المنحى الذى أتبعناه يتغلب على هذه المشكلة إذ يتتبع الروابط الجينولوجية فى استمرارها وانقطاعها عبر صور عديدة من التبادل العام، والصراع والخطاب. فلم ينكر فيكو أن جذور العمليات السياسية الاجتماعية المتصارعة والتي أدت إلى تكوين "العام" قد أسست لمنطقتين رئيسيين من بناء السلطة الأبوية والعلاقات بين الأنا والآخر وهما: العلاقة بين الزوج والزوجة، وبين السيد والتابع. ومن المعروف جيدا أن التتوير لم يقض تماما على الزواج أو الملكية على أنهما الأساسان الرئيسيان للسلطة، فى الوقت التى حافظ فيه المجتمع التجارى والصناعى (أو قل الرأسمالى)

(*) نسبة إلى نابولى بايطانيا - المترجم.

على المؤسسات التي ساعدت على ظهور أشكال جديدة من القوة في الدولة الحديثة. ولذلك فإننا لو حللنا مفهوم المجال العام البرجوازي بالمعنى الذى قدمه هيرماس خارج نطاق صور الاستمرار المؤسسى نكون قد قمنا بعملية غير سليمة من وجهة نظر النظرية الاجتماعية. لقد قدم التراث الإبراهيمى تدعيماً لكل من سلطة الزواج وسلطة علاقات السيادة وذلك عن طريق اكتشاف شكل خارجى للسلطة فى شكل متعال، هو سلطة الإله، باعتباره الأب المتعال، والسيد المتعال. ويساعدنا التحليل الجينولوجى على تتبع صور الاستمرار (فى هذا التراث) وذلك فى مقابل الفهم الذاتى للعلوم الاجتماعية التى تؤمن بوجود صور الانقطاع فقط. كما أن التحليل الجينولوجى يساعدنا على أن نحدد نقاط الإبداع والتجديد فى فترات الركود.

وفى ضوء ذلك، فإن الفرضية الرئيسية التى أطرحها هى أن خطاب التنوير الذى قدم الفهم الذاتى للمجال العام الحديث لم يظهر على أنقاض صور سابقة من التراث بل كان هو نفسه نتاجاً لهذه الصور. وبناء عليه فإن الحداثة التى تأسست على التنوير ما تزال أسيرة للنماذج التى تصنع التراث الدينى فى موقع السلطة الخارجية، فهى تجسد نمطاً من العقلانية وما يرتبط بها من أساليب ومن تنظيم للعلاقات الذاتية بين الأفراد بحيث تكون وظيفية فى إقامة الرابطة الاجتماعية. وعلى عكس المواقف المختلفة فى نظرية ما بعد الحداثة، فإن الاعتقادات الخاطئة حول قدرة الخطاب التنويرى على إنتاج علم اجتماعى عام ونظرية اجتماعية عامة لا ترجع إلى أن التراث الذى قدمه كان قوياً ومطلقاً، بل ترجع إلى أن هذا التراث كان ضعيفاً كبديل لصور التراث الدينى وما تحمله من سلطة، وذلك كما ذهب علماء الاجتماع من أنصار نظرية العصر المحورى، وليس من الصدفة أن يكون روادهم منتمين إلى نظرية التحديث.

ومع ذلك فإن المرء لا يسعه إلا أن يثمن وجهة نظر هيرماس لإنتاجه أقوى محاولة لتشييد نظرية سوسيولوجية للخطاب الفلسفى للحدثة. أما حقيقة أن هذا الخطاب وقع أسير صياغات تتحدث عن الاختراقات التى قام بها التراث الدينى من ناحية، وما قامت بها الرأسمالية وصيغها السياسية من ناحية أخرى، هذه الحقيقة لم تكن من أخطاء هيرماس نفسه. إن الميزة الكبرى الكامنة فى عمله هى أنه حاول إعادة بناء النظرية الاجتماعية بهدف خلق قاسم مشترك بين العلوم الاجتماعية والإنسانيات: ولقد كان هذا هو مشروع فيكو لإقامة علم جديد - كما اعترف هيرماس نفسه - والذي قدمه قبل حوالى ربع ألفية من تقديم مفكر مدرسة فرانكفورت الاجتماعى نظريته عن الفعل الاتصالى.

وبينما نظر ماكنتير إلى التراث وإلى المنهج الجينولوجى عند نيتشه وفوكو باعتبارهما مناهج بديلة ومتجانسة (MacIntyre1990)، فإننى أميل إلى تبني طريقة جينولوجية من النمط المنسوب إلى فيكو، والذي يعتمد اعتماداً كلياً على فكرة التراث. إن الجينولوجيا والتراث ليس اختياريين نظريين كما أنهما ليس بديلين للمنحى الذى سيطر (لفترة طويلة) والذي ارتبط بتراث التنوير وعكس اهتمامات النظرية الاجتماعية المعاصرة الحديثة. إن التراث النظرى للتنوير هو الذى يحتاج إلى مزيد من التعقيد لكى يخلق جدلاً نظرياً كبيراً داخل النظرية الاجتماعية، قادراً على أن يجمع العناصر الأساسية للتراث فى منظورات حديثة فبدلاً من التنظير "للحداثات البديلة" يكون من الأفضل اكتشاف مدى التعقيدات المتصلة بالتراث داخل الحدثة نفسها.

إن المنحى الذى اتخذ فيكو حول العلاقات المتبادلة أو "الاندماج المتبادل" بين النظم الدينية والمدنية، وحول البحث عن أصول التفكير العام، وحول "الحدثة"، إن هذا المنحى يعد مصدراً رئيسياً للإلهام المنهجى لدراستنا

هذه. إننا ننظر إلى المنحى الجينولوجى الذى قدمه فيكو للحدثاء على أنه بديل متسق للمشروع الجينولوجى لما بعد الحدثاء (Miner 2002) فبينما يسبق المنحى الذى قدمه فيكو ذلك الذى قدمه نيتشه والذى اعتبر اللغة وسيلة لتفكيك المفاهيم الأخلاقية والنظم الاجتماعية (Rudnick Luft 1994, 2003) بجانب ذلك فإن المنهج الذى قدمه فيكو يهتم بميزة خاصة هى أنه يوضح الطابع التراكمى لصور الاستمرار والانقطاع "بين الجديد والقديم". إن البحث فى جنور كل ما هو جديد يؤطر من خلال فهم اجتماعى أنثربولوجى للعلاقة بين الفعل والمسار التاريخى (Mazzotta 1994: 60) ومن ثم فإن المنحى الذى اتخذه فيكو لدراسة المجتمع والتاريخ يعتبر بديلا لكل من نظرية كانط عن العقل المتعالى والنظرية الجدلية عند هيغل. فلم يكن من الصدفة أن يلفت هذا المنحى (يقصد منحى فيكو) نظر كارل ماركس (انظر Tagliacozzo 1983)، وأن يلفت أيضا فى وقت متأخر نظر إدوارد سعيد (١٩٧٥)، ومع ذلك فإن كليهما قد قدم قراءة مختزلة لمشروع فيكو للوصول إلى علم جديد (فقد كان كل منهما يقف أسير أجندته السياسية الخاصة). إن الخط المنهجى الأساسى الذى يدلنا على إسهام فيكو فى النظرية الاجتماعية يتمثل فى توضيح كيف أن المفاهيم السياسية والدينية يتعذر فهمها إلا بوصفها صناعة لجماعات اجتماعية محددة فى التاريخ. ومن هذا الفهم الأساسى ينبع المنهج الجينولوجى لدراسة التفكير العام.

لقد كان فيكو، خاصة فى معالجته للدين، مدينا لواحد من الذين شاركوا فى المناقشات الثقافية للحقبة التى عاش فيها، ذلك هو الفيلسوف سبينوزا الذى شكل أتباعه قوة ضاربة فى جمهورية الآداب الحرة ليس فقط فى نابولى (Stone 1997; Mazzotta 1999) ولكن فى أوروبا أيضا، والتى ظهرت فى النصف الأول من القرن الثامن عشر. ولقد استفدنا فى هذا العمل من الدمج بين سبينوزا

وفيكو فى التوصل إلى البديل الذى استخدمناه للتحليل الجينولوجى. لقد قدم كل منهما تعريفًا للدين دون ربطه بسياق تاريخى محدد، كما فعل مفكرو عصر التنوير (Preus 1989:89). لقد غطت حياة كل من سبينوزا وفيكو النصف الأول والنصف الثانى من القرن الذى أطلقت عليه عصر التنوير الراديكالى (١٦٥٠-١٧٥٠) والذى أطلقت عليه أيضا عصر "التنوير المحورى"، ولقد كان عليهما أن "يشهدا تفكك الجسد السياسى الغربى إلى أجساد سياسية ودينية منفصلة"، بمعنى ظهور الدول القومية الحديثة (Cooper 1998 : 9).

ومع ذلك، وعلى عكس ما ذهب سبينوزا، فإن فيكو اختلف بشكل واضح مع نزعة ديكرت، التى فهمها على أنها منهج للتعامل مع قضية الذاتية والموضوعية غير قادر على أن يمسك بعلاقات ذات البين التى تميز الرابطة الاجتماعية والتى اعتبرها فيكو الموضوع الرئيسى للعلم الجديد للمجتمع. فبجانب تأملاته حول الأسطورة والذاكرة وأصل القانون، رأى فيكو أن أصل الدين يرتبط بالخوف الذى يدفع إلى معرفة العالم البعيد المنفصل عن الإنسان والذى يشعر الإنسان تجاهه بالضعف (Mazzotta 1999 :239). وذهب فيكو إلى أن ظهور المؤسسات المدنية يأتى بعد ممارسات التقديس التى تعد "المصدر الرئيس لفهم الأبنية الرمزية للعالم" (المرجع السابق: ٢٤٠-٤١). وتشكل هذه الأبنية الرمزية "الشعور العام" الذى يتأسس عليه خطاب خيالى، يحاول أن يشتبك مع العمليات الاجتماعية الواقعية من خلال نقده للنظم المستقرة. ومن ثم تتشكل فضاءات عامة ونظم (مؤسسات) عامة من خلال التشابك بين الخيال والحس المشترك (الشعور المشترك).

ولقد أصبح منحنى فيكو أكثر دقة وصقلا من خلال وعيه الجينولوجى حيث اعتبر أن الإنسان القادر على صناعة النظم لا يمكن أن يفهما إلا من الداخل. ولقد كان هذا تحيزا ضد كل التعامل مع الثنائيات مثل "الدينى" فى

مقابل "العلماني"، و"الخاص" في مقابل "العام" بشكل هندسي نابع من التفكير الديكارتي وعلى غرار ما تدعو إليه الموضة العلمية. ولقد كانت هذه الرؤية هي القاعدة التي بناء عليها أعيد تأسيس فكرة الاتصال وذلك بربطها بالحاجات الإنسانية المادية التي تشكل الرابطة الاجتماعية على المستوى الخيالي والتي تحافظ عليها عبر إقامة علاقات للسلطة والثقة أو عدم الثقة: وهي فكرة مختلفة عن فكرة اللوجس (العقل) Logos، أو الخطاب. والنتيجة المترتبة على ذلك هي صياغة مفاهيم حول العدالة والمساواة تقوم على المشاهدة التاريخية والأنثروبولوجية الاجتماعية التي مؤداها أنه طالما أن الإنسان قادر على الاتصال والتفاعل عبر حاجات الأنا والآخر، فإن العدالة لا يمكن أن ترتبط ارتباطا سببيا بالمصلحة: "فالمصلحة النفعية هي ظروف للعدالة وليست سببا فيها (المرجع السابق: ١١١-١١٢). إن الحاجات العملية تتشكل من خلال التفكير العملي، وذلك عبر المقارنة بين الضرورات الإنسانية وفكرة المساواة. إن مدخلات الفهم الذاتي والتفاعل الذاتي بين الأفراد تنتج عن المحاولة الاتصالية لتحقيق التوافق في عملية سد الحاجات على هذا النحو. وتتضمن وجهة النظر هذه برنامج عمل لتحقيق التوافق بين أفكار الممارسة والاتصال التي لا تقضى على فكرة المصلحة نهائيا بقدر ما تدمجها داخل المخطط الفكري الحديث للمصلحة. وأحسب أن تحقيق هذا التوافق يمثل شرطا لازما لإعادة بناء نظرية المجال العام على أسس ملائمة.

ومن ثم فإن المنحى الجينولوجي عند فيكو "يعد مثالا مضادا لادعاء فوكو بأن المنحى الجينولوجي لا يشكل بالضرورة منهجا نقيا" (XV : Miner 2002) . فهو يتأسس على أساس قدرته على "إيجاد الحقيقة عبر اتخاذ مدخل قديم عفا عليه الزمن" (المرجع السابق: ٩). وهذا هو السبب في أن المنحى الجينولوجي (الذي نعتمده) هنا يحاول أن يقدم إطارا تصوريا جديدا للتراث. ولقد أوضح مينر Miner هذه الفكرة بالقول:

"يبدو أن المنحى الجينولوجى الذى اتخذه فيكو يتأرجح بين قطبين. فهو من ناحية يحاول أن يتناول الظاهرة أو الخطاب على أنهما يتم تشكيلهما عبر التفاعلات الإنسانية، ومن ثم فإن أيا منهما هو حقيقة أو واقعة *factum* لا تملك صدقا فى حد ذاتها. ومن ناحية أخرى، فإنه (يعنى المنحى الجينولوجى لفيكو) يعترف بأن الصيغ الثقافية، حتى الصيغ التى تخضع لأن تعرض بالطريقة التى لا تبدو بها فى الواقع، تحمل درجة من الصدق طالما أنها تعبر عن مشاركات فى العقل المقدس. ومن ثم فإنه يمكن القول أن فيكو قد نظر نظرة إيجابية إلى الحقيقة (أو الواقع)، وكما يقول "فإن الأصل وما صنع منه قابلان للتبادل (المرجع السابق: ٢٦) .

إن التراث يمكن أن يوجد ويستمر خلال هذا السعى نحو ربط الحقائق بالماضقات، أى ربط الأصل بما صنع منه، وربط التفكير العلمى بالغايات الناتجة عنه، من خلال القدرة على المشاركة الاتصالية بعقل عام يمكن أن يتجاوز كلا من الذات والآخر وأن يسمح بإقامة شيء مشترك بينهما. وهذا هو ما يؤسس التراث ويجعله يحقق تماسكه الداخلى عبر البحث الدائم عن الاتساق. وهذا الشيء نفسه هو الذى يجعل المساعى الاتصالية الإنسانية تستقل عن أشكال القوة التى تحاول جينولوجيا فوكو التفكيكية أن تصل إليها، وتستقل أيضا عن المجال الثالث المتصل بعملية التكافل الاجتماعى التى تسعى نظرية هيرماس البنائية إلى أن تدرسها. ومن أجل الدفع بهذا البرنامج إلى الإمام فى طرق تسمح لنا بالاستجابة إلى تحديات الحداثة، عمل فيكو على أن يكشف عن الجانب الاجتماعى السياسى لما نطلق عليه لفظ "الخطاب"، وهو يمثل التجسيد الفينومينولوجى الوحيد للعقل أو "اللوجس" - وهو عقل يتأسس على

"البلاغة" بوصفها الفن الكلاسيكى للإقناع - يقف الخطاب فى مقابل مجال الممارسة والتى أعاد ميكافيللى تعريفها على أنها ميدان سياسى تستخدم فيه الاستراتيجية، والحيل، والمصالح، وذلك فى خطوة درامية لفصل "السياسة" عن "الدين" والمساهمة فى إضفاء الطابع المادى على الأخيرة (يقصد الدين). إن فيكو أعاد تأكيد أهمية البلاغة، "طالما أنها تربط فن الذاكرة، بالتجديد، والحكم القيمى؛ إنها تقيم علاقات بين العقل والإرادة ويمكن أن تشكل عواطف البشر؛ كما أنها تعمل كفن لحث البشر ودفعهم (نحو أفعال بعينها) ومن ثم فإنها توسع من خيال المستمعين" (70 : Mazzotta 1999).

وقد يبدو العمل الحالى طموحا فى محاولته الربط بين بذور مأخوذة من ثلاث مدارس متنافسة ناضلت من أجل الحصول على قصب السبق فى النظرية الاجتماعية فى الثلث الأخير من القرن العشرين: النظرية (كما تتمثل فى أعمال هيرماس)، والجينولوجيا (كما تتمثل فى أعمال فيكو)، والتراث (كما تطور عند ماكنثير). وأنا أشير إلى ثلاثتهم من أجل توضيح العناصر التصورية التى تتصل بمفهوم "المجال العام"، الذى تسلم به معظم العلوم الاجتماعية دون مناقشة، إما بالتمجيد فيه كمفهوم أساسى لدى الأكاديميين الذين يدعون إلى العقلانية والتحول الديمقراطى، أو بالتجاهل المقصود للتعطية على قضايا بنائية وصراعات ثقافية أكثر أهمية فى المجتمع.

وعند هذا الحد، أستطيع أن أعتبر أن التوليفة المنهجية التى أعتمدها تتكون من الجمع بين عدد من الأفكار: فالحداثة أولاً - تقدم لنا البعد الموضوعى والنظرى، طالما أن "المجال العام" هو شىء معطى داخل الحداثة. ومع ذلك فإن النظرية ليست مستقلة بذاتها طالما أن الحداثة - كما ذهب هيرماس - يمكن أن تتألب على نفسها، ولكنها لا تستطيع - عبر الفهم الذاتى - أن تكون منهجا تكامليا عاما (عالميا). ومن ثم فإن الجينولوجيا تقدم لنا البعد

النقدى للمنهج والذى فى ضوءه انتهت "النظرية النقدية" لهوركهايمر Horkheimer وأدورنو Adorno (واللذان قدما الخلفية النظرية المهمة التى بنى عليها هيرماس محاولا تجاوزهما)، إلى تأكيد نوع من "الجدل السلبى" نحو حداثة التنوير، وهو جدل تم تقديمه بطريقة عدائية وتشخيصية ومن ثم انتهى إلى ضرب من العقم. وثانيا - فقد حاولت عبر نوع تفكيكى من التحليل الجينولوجى أن أكتشف السلسلة التى تربط بين أشكال الاستمرار والانقطاع والتى تكشف عن السعى نحو الاتساق والتى خضعت لها الحداثة ذاتها، عبر محاولة الانتصار على التراث، ومن ثم نصبت نفسها على أنها التراث الأصيل والأوحد. وثالثا - فإن التراث يقدم لنا بعدا منهجيا ملموسا ومن ثم فإنه يسد الحلقة المفقودة لقفل الدائرة مع البعد الموضوعى. وهكذا فإن المجال العام الحديث يمكن أن يبحث بالكشف عما يكمن تحت بنيته المعلنة عبر الاعتراف باعتماده على التراث، أو على صور متقاطعة ومتصارعة من التراث.

وعندما صغت السؤال البحثى لهذه الدراسة لأول مرة منذ عدة سنوات، فى إطار حصولى على الأستاذية من جامعة هامبولدت فى برلين، كانت معرفتى بفيكو سطحية. ومن خلال تعميق دراسته، سعدت سعادة بالغة أننى اكتشفت فى أعماله بذور توليفة منهجية لعناصر بدت فيما بعد متباعدة فى المناحى النظرية الثلاثة التى أشرت إليها، والتى كانت تمثل بالنسبة إليه المثلث الكلاسيكى ذى الأبعاد الثلاثة للعلوم الإنسانية: البعد الموضوعى والبعد النقدى والبعد المنهجى، وبالرغم من أن أعمال فيكو قد كتبت بلغة ومفاهيم وأسلوب يتسق مع ذوق لغة الباروك السائدة فى هذا الزمان والمكان (القرن الثامن عشر فى نابولى)، فإن فيكو قدم هذا التأليف عندما بدأ منذ قرون ثلاثة خلت محاولة فهم تداخل صور التراث

الموروثة والحادثة البازغة حينئذ، من أجل أن يوضح كيف أن البشر يبنون شيئاً مشتركاً عبر الخطاب. وأمل في هذا الكتاب أن أقدم بحثاً نظرياً يطور هذا التراث المتعلق بفيكو وذلك عبر وضع الخطاب العام المعاصر - وبطريقة منهجية - على محك البحث النقدي والجينولوجي وذلك دون التحيز الأعمى لأية مدرسة فكرية. وبالنسبة للمدارس الفكرية المختلفة التي أشرت إليها في هذه الدراسة، فإنني أقول لفيكو من بينهم: "نعم نحن لا ننتمي إلى أية طائفة".

الفصل الأول

الدين والحضارة وإعادة تعريف التراث

التراث بنظرة ميكروسكوبية وعلاقته بالحضارة

تعد فكرة "التراث" كما بلورناها في المقدمة فكرة محورية في هذا العمل. ومن أجل أن نعرف التراث تعريفا تحليليا مقبولا فإننا يجب أن نميزه أولاً عن كل من "الدين" و"الحضارة". ومع ذلك فإن مفهوم التراث بحاجة إلى أن يستفيد من عناصر كل من علم اجتماع الحضارة أو التحليل الحضارى المقارن وعلم الاجتماع الدينى. إن ما أرمى إليه هنا هو أن أتوصل إلى فكرة أكثر عمومية للتراث تستغرق كل مستويات الفعل الإنسانى على مستوى الممارسة والفكر. وسوف يتطلب ذلك ليس فقط إظهار الأبعاد الدينية للتراث ولكن إظهار المكونات السياسية، والفلسفية، والقانونية، و"المدينة" له أيضاً، والتي غالباً ما يتم ربطها بطرق مختلفة بما يسمى الجوهر الدينى للتراث.

لا أحد ينكر وجود فرع راسخ لعلم الاجتماع الدينى، والذي تواكبت بداياته الأولى مع ظهور علم الاجتماع نفسه. كما أن هناك علم اجتماع الحضارة والذي يفهم على أنه تحليل مقارن للحضارات، وقد وجد (هذا الفرع) مكاناً له بين العلوم الاجتماعية. فهو يربط نظرية الحضارات المحورية بالعملية الحضارية كما نفهم من خلال أعمال نوربرت إلياس (انظر: Arnason 2001, 2003b, Mazlish 2001; Szakolczai 2001a) . ومع

ذلك فلا يوجد "علم اجتماع تراث" مقارن (انظر مع ذلك Shils 1981).^(*) وثمة أسباب يمكن فهمها لغياب هذا الفرع الخاص من فروع علم الاجتماع. ومع ذلك فإن هناك أسباباً أقوى تدفعنا إلى عدم ترك مفهوم التراث بدون تحديد. لقد حول صموئيل إيزنشتات Shmuel N. Eisenstadt - وهو واحد من أهم المنظرين الاجتماعيين في الربع الأخير من القرن العشرين - اهتمامه من دراسة "التراث" إلى دراسة "الحضارة" في محاولته لتحويل نظرية التحديث إلى مشروع نظري "للحداثيات المتعددة" (Eisenstadt & Graubard 1973; Eisenstadt 1982, 1985, 1998, 2000a, 2000b, 2001, 2003; see also Stauth 1998). وليس هدفى هنا أن أطور علم اجتماع لدراسة التراث يختلف عن علم اجتماع الحداثة أو عن النظرية الاجتماعية بشكل عام. ومع ذلك فإننى أرى أنه من الأهمية بمكان أن نستعيد فكرة سوسيولوجية حول التراث تكون مفيدة في إعادة تعريف الأفكار المتصلة بالممارسة والاتصال داخل علم الاجتماع برمته ومحاولة الربط بينهما.

ويجب أن يمكننا ذلك المعنى من أن نضع أيدينا على عناصر الفهم الذاتى والترباط الذاتى والتي تجذرت في تشكل إعادة تشكيل صور التراث والتحويلات التي تعرضت لها، والتي أدت بذلك إلى نشوء مفهوم المجال العام كفكرة حديثة يتأسس عليها التكامل الاجتماعى والاتصالى. وفي ضوء هذه الفكرة المرنة عن التراث - والتي أكرس لها هذا الفصل - فإن "الدين" (وبشكل ثانوى "الحضارة") يمكن أن يدخل في دائرة التحليل السوسيولوجى الذى يحتاجه هذا البحث.

(*) ترجم كتاب إدوارد شيلز بعنوان "التراث" إلى اللغة العربية انظر: "التراث.. تأصيل وتحليل من منظور "علم الاجتماع" مراجعة وتقديم محمد الجوهري (٢٠٠٤). مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة. (المترجم)

إن بإمكاننا أن نعثر على معالجات خاصة بالتراث داخل النظرية الاجتماعية والعلوم الاجتماعية بعامة. ولكن مصيره كان دائما النظر إليه بوصفه شيئا غامضا، أو راسبا يستعصى على الدرس السوسيولوجي. ولا يحتاج المرء إلى مهارات أركيولوجية (علم أثرية) لتوضيح هذه الفكرة المتدنية إلى التراث، والذي يعد "الدين" هو الركن الركين فيه. فمثلا، في كتاب بعنوان "ضد القلدنة"^(*): تأملات نقدية حول السلطة والهوية في زمن اللاتنيين" (Heelas, Lash, and Morris 1996)، والذي ضم إسهامات بعض المنظرين المشهورين من أمثال باومان، وبك، ولاش، ولومان، ولوكمان، وسنت، في هذا الكتاب يظهر "التراث" على أنه مفهوم محوري (الإشارة السلبية له في العنوان)، ولكنه يؤخذ على أنه شيء معطى على طول فصول الكتاب. فهو لم يعرف، وإن عرف فبطريقة غامضة ومحافضة، تستدعي سلطة شيلز (١٩٨١) وجيدنز (١٩٩٤). ومن الملامح الثابتة في هذه التعريفات الاجتماعية الاختزالية للتراث التركيز على الأبعاد التي تصور التراث على أنه "العامل المساعد" الذي يفسر لماذا تنتج المجتمعات ذات القاعدة الدينية- أى تلك المجتمعات التي ما تزال تحت سيطرة "السلطة الدينية"- عوالم غير حديثة أو على أفضل حال عوالم اجتماعية شبه حديثة. ومن ثم يتم النظر إلى أنماط من السلوك الاجتماعي، والمعتقدات على أنها "تقليدية" لأنها ما تزال ترتبط "بالدين" (لم يتم إصلاحها).

وعلى سبيل المثال فقد كتب جيدنز يقول "إن التراث .. هو توجه نحو الماضي وإن هذا الماضي... له تأثير قوى على الحاضر" (المرجع السابق: ٦٢). ولقد ذهب كتاب آخرون - على نفس المنوال - إلى القول بأن "التراث هو ما تملكه المجتمعات قبل أن تتأثر بالتحول العظيم الذي

(*) الأصل الإنجليزي هو detraditionalization. (المترجم)

أحدثته الرأسمالية، وأن الشيء الذى تتسم به المجتمعات التراثية (التقليدية) أنها ما تزال تخضع للدين" (6: Van der Veer and Lehmann 1999) وعلى العموم فإنهم ينظرون إلى البشر المنغمسين فى "العالم التقليدى" على أنهم يعيشون "خارج الزمن" وخارج التاريخ": وبهذا الشكل فإن التراث يتم توحيده مع فكرة التزامن ومن ثم فهو غير ملائم للحياة المعاصرة. وتتضمن هذه النظرة المقننة للتراث، القول بأن "كل أوجه القصور النظامية والاجتماعية" التى عطلت مسيرة الحياة الاجتماعية التقليدية ترتبط بشكل من أشكال "التخلف الثقافى" والفكرى العميق.

ويجب علينا فى ضوء هذه النظرة للتراث أن نضيف أفكاراً أخرى نحاول أن نقلب العلاقة غير الوظيفية أو اللاوظيفية للتراث فى مشروع الحداثة إلى علاقة وظيفية إيجابية. إن هذا المنحى البديل يضع التراث فى مصفوفة من "الثقافات المحلية" أو "المجتمعات المحلية" التى لا يمكن إهمالها فى عملية دخول المجتمع فى الحداثة. وهذه الثقافات المحلية والمجتمعات المحلية يجب أن تؤخذ فى الاعتبار وأن "تستخدم" على نحو كاف من أجل تجنب الاغتراب، والتحلل الثقافى وما لهما من تأثيرات سلبية على المستوى الفردى والجمعى. وبناء عليه فإننا ننظر إلى الثقافات التقليدية على أنها عناصر مفيدة يمكن أن تثرى الأبعاد الدافعية للفاعلين المحليين، وأن تساعد القائمين بالتحديث الذى يتدخلون من الخارج لتطوير الاهتمامات الداخلية فى طريق التقدم الاجتماعى.

وعلى سبيل المثال فقد مدح روبرت بوتنام (١٩٩٣) "صور التراث المدنية" للتوسكانى Tuscany فى إيطاليا كمصدر محرك لرأس المال الاجتماعى، فى مقابل رأى القائل بغياب مثل هذا التراث فى جنوب إيطاليا. إن النظرة السلبية لصور التراث تحولت هنا (فى رأى بوتنام) إلى تمييز

بين صور التراث "الجيدة" وصور التراث "الردئية". وبينما توجد أمثلة إمبريقية عديدة في حالة جنوب إيطاليا يمكن أن تؤيد رأى بوتنام (انظر: Piattoni 1998)، فإن النقطة النظرية التي قام عليها هذا التمييز (يقصد التمييز بين التراث الجيد والتراث الرديء) قد تم تحديها بوجهة نظر أكثر دقة حول العلاقة المعقدة بين صور التراث والتوقعات العقلانية للنظم الحديثة، وهى وجهة نظر تؤكد على أن التراث يمكن أن ينغرس فى الأنماط الحديثة للتباين الاجتماعى وفى نفس الوقت يكون عالة عليها. ومن ثم فإن التأثيرات المتوقعة للتحديث تغلق أو تؤجل (انظر: Luhmann 1995).

وبالرغم من أن المكان هنا لا يتسع لمناقشة أعمق للأراء الأكثر تفصيلا حول التراث والتي يمكن أن تظهر حتى من داخل نظرية التحديث، بالرغم من ذلك فإننا نكتفى هنا بالقول بأن التراث يفهم سوسيولوجيا على أنه عقبة أمام عملية التحديث أو أنه مصدر لها. وفى كلا الطريقتين يفهم التراث فهما غائيا، بمعنى أنه يفهم من وجهة نظر تصور مسلك "الحداثة" وينتج عن هذا نظرة اختزالية للتراث تعتمد على ضرورة إخضاعه لمعطيات الحداثة.

إن الشرط الضرورى لربط هذه الفكرة حول التراث بالاستخدام التحليلي والتصور النظرى ينحصر (يقصد الشرط) فى طرح السؤال التالى: هل بمقدورنا أن نختار مدخلا يفهم صور التراث فى ضوء اعتبارات سوسيولوجية إيجابية، دون أن نرد هذه الصور إلى فكرة الرواسب الثقافية فى العالم الاجتماعى، والتي لا يعول التحديث عليها كثيرا، ودون أن نعول كثيرا على المصادر المحلية للتحديث أو كاستراتيجيات للتحديث؟ وبالرغم من عدم وجود تمحيص كاف للتراث فى نظرية علم الاجتماع؛ فإن هناك محاولات قد بذلت فى العلوم الاجتماعية بعامة وفى الإنسانيات يمكن أخذها فى الاعتبار. وقد تعاملت هذه المناقشات مع مفاهيم تتشابه إلى حد كبير

بالأفكار السوسيولوجية حول التراث، ولم تعول هذه الأمثلة كثيرا على التراث بطريقة ظاهرة (وذلك بسبب ما يكتفه من أوجه سلبية).

وأنا أشير هنا إلى هذه الأفكار النظرية المتناثرة التي يمكن أن تجمع مع بعضها البعض في بعض الأحيان، تحت مسمى الاجتماعية Communitarianism، والتي ترتبط أيضا إلى حد ما "بالنزعة البراجماتية" Pragmatism التي انتشرت في الفكر الاجتماعي في الولايات المتحدة في القرن العشرين. والتي نظرت إلى التراث بوصفه يمثل شكلا من أشكال "القيم المشتركة"، أو "التراث الثقافي"، أو "العادات المفضلة"، أو حتى بوصفه يشكل جذورا لنمط من المدنية التي يمكن أن تنتج ثقافة سياسية حيوية. ولقد قاد إدوارد شيلز (١٩٨١) فكرة الربط بين هذا المنحى وبين الاستخدام الظاهر لفكرة الذات. ولقد أشارت بعض هذه المداخل على نحو صريح إلى التراث وبدأت كما لو أنها تقف في منتصف الطريق بين النظر إلى التراث بوصفه تراثا دينيا، والنظر إليه في ضوء الآراء "التقدمية" المعاصرة بوصفه مصدرا" (انظر: Dewey 1927; Walzer 1968). وتشترك هذه الآراء الخاصة بالتراث في أنها أشارت جميعا إلى معايير عملية توجه الفعل، ويتم إعادة صياغتها على نحو واعي ومقصود متجنب الإشارة إلى المعايير السلبية التي يتوارثها الفاعلون الاجتماعيون دون تأثير. وفي هذه الحالة فإن هذه المعايير أو الأطر العامة أو القيم يمكن أن تشكل العمود الفقري لروح مدنية حيوية ولثقافة عامة. وكما أشار البعض فإن بعض أنماط "الدين" - غالبا تلك التي تصنف على أنها "دين مدني" Civilreligion - يمكن أن تهيأ للعب هذه الأدوار (Baellah 1970; 1992 [1975]).^(١)

وتميل هذه المناقشات، مع استثناءات قليلة (انظر الفصل الثاني)، إلى الخلط بين "التراث" و"الدين"، وبالتالي فهي لا تنتج فكرة للتراث ترتبط بشدة

بالممارسة والاتصال. وإذا ما اتبعنا "ماكنتير" الذى خصص أفضل جزء من كتابه لهذه القضية، فإننا نجد أن فكرة التراث التى نود أن نعيد بناءها ليس لها علاقة البتة بالخطاب الأيديولوجى للمنظرين السياسيين المحافظين، الذين يضعون التراث فى مقابل العقل، ويضعون استقرار التراث وثباته فى مقابل الصراع (20-218: [1981] 1984 MacIntyre). وعلى العكس من ذلك فإن التراث قد تم ربطه فى هذا رأى على نحو إيجابى بالعقل وبالصراع، ومن ثم فقد جاء هذا الرأى على تعارض ظاهر مع المفهوم المحافظ. فلم يكن التراث بالنسبة "ماكنتير" مجرد إطار دافعى يوجه الفاعل الاجتماعى - كما هو الحال فى المنحى الذى ينظر إلى التراث باعتباره مصدرا - على العكس من ذلك فإن "ماكنتير" ينظر إلى التراث باعتباره عنصرا ضروريا لتأسيس وفهم التواصل الذاتى، والعلاقات بين ذات البين. ومن ثم تأسيس كل من الممارسة والاتصال.

ومما لاشك فيه أن هذا المنحى يظهر البعد الذاتى فى العلاقة بين الفعل والاتصال، فضلا عن أنه يتضمن أيضا نظرة من عقلانية الفاعل. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه العقلانية لا تفهم عبر مفاهيم يتم استعارتها من علم الاقتصاد أو من القانون كحقلين دراسيين يتضمنان ضربا من العقلانية الحديثة. إن موقف ماكنتير - حتى الآن - يثمن اعتماد هيرماس - الذى ظهر فى حوار مع جادامر فى نهاية الستينيات ([1970] 1977 Habermas) - على التراث كظرف (شرط) لبناء الفهم التبادلى الذاتى بين الأنا والآخر. ومع ذلك فقد كان ماكنتير على العكس من هيرماس الذى اعتبر التراث مجرد نقطة انطلاق لا تتطلب مزيدا من الإحكام النظرى - حاول تعميق النقطة وأكد على الارتباط العميق للفاعل بسرديات الحياة التى تربطه بالآخرين. إن هذه الرابطة تعد شرطا للفعل الاجتماعى وللفاعل الاتصالي ذاته كما سنرى.

لقد رأى ماكنتير فى سرديات الحياة ليس فقط سعيًا نحو تأكيد الهوية ولكن نوعاً من الإسقاط المتجه نحو الأهداف أو الغايات، إن تشييد الفعل على نحو قصدى بحيث يتجه إلى تحقيق ترتيب للمصالح العامة بحيث تتجاوز الأفراد والأجيال. إن هذه الأهداف أو الغايات ليست مجرد مصلحة أو قيمة مجردة - مثل قيمة العدل مثلاً - ولكنها ضرورية للتبرير الخطابى الذى يسهل عملية التقرير العملى، وينقل السعى إلى البحث عن مصالح اجتماعية جديدة ملموسة، كالسعى مثلاً نحو تكوين بناء للرعاية يقوم على التضامن الذى يؤدى إلى مزيد من تشكيل أنماط وظيفية من التأمين والمساعدة (انظر : [1997] MacIntyre 1998). ومن ثم فإن الإطار الذى توصل إليه (ماكنتير) لم يكن إطاراً معرفياً خالصاً، بمعنى أنه يتكون عبر تملك نوع معين من الاستعدادات النفسية أو الهابيتوس *habitus*. إن ماكنتير يبعث هنا من جديد نفس الفكرة التى سيطرت على الحوار بين هيرماس وجادامر (انظر MacIntyre 1998) وأعنى بها فكرة التفكير العملى أو العقلانية التى سميت فى صورتها الإغريقية بالتفكير العملى *Phronesis*.

إن فكرة التفكير العملى (وهى فكرة عرفتها فى المقدمة) تؤثر - فى هذا المنحى النظرى - إلى خصيصة ذات طبيعة عملية واتصالية تفوق الاستعداد النفسى. إن التفكير العملى يساعد الفاعل على أن يشتق لنفسه وسائل لتحقيق الغايات، واضعاً فى اعتباره الغايات التى يؤكد عليها التراث. وبعبارة أخرى، إنها فكرة ضرورية للفهم السوسيولوجى للفعل الاتصالى. إن نظرة هيرماس التى تؤكد على الأبعاد العلمية والأكاديمية المحددة للتفكير العملى، والتى ظهرت فى حوارهِ مع جادامر تبقى نظرة فقيرة. لقد كان هيرماس ميالاً إلى أن يقصر معنى "*phronesis*" على مجرد نوع من المعرفة العملية "للقدماء" (87-48 : [1963] Habermas 1978)، ومن ثم فقد أنكر عليها أية قوة

تفسيرية لتكنولوجيات الفهم الذاتى والرابطه الاجتماعيه التى توجد فى المجتمع الحديث، وأغلب الظن أنه عندما كان منخرطاً فى الحوار مع جادامر، فإنه كان يضع الأساس للمفهوم النظرى الاجتماعى للفعل الاتصالي. الأمر الذى جعله ينظر إلى أفكار مثل فكرة التفكير العملى على أنها أفكار تقليدية ساذجة.

لقد فضل "ماكنتير" أن يضيف على مفهوم التفكير العملى شكلاً نظرياً اجتماعياً يتقاطع مع التعريفات التقليدية للتراث والحداثة. فالمفهوم عنده يشير إلى شكل من الفعل التأويلى العملى المستمر فى شكل عملية، يقوم به الفاعل فى إطار أهداف أو غايات لا يمكن تحقيقها بطبيعة الحال^(٢). إن التفكير العملى أو السعى العملى بهذا المعنى هو جهد الفاعل لأن يختار بشكل عقلانى وأن ينظم اختياراته بشكل عقلانى أيضاً، وأن يربط هذه المدخلات ببعض الأفكار عن المصالح العامة التى يتم الإغلاء منها داخل التراث الخطابى الذى ينتمى إليه الفاعل بوصفه يؤدى دوراً محدداً كالألم والمحامى أو رجل الدين أو المواطن أو الابن هذا مع الأخذ فى الاعتبار طبيعة العوامل الدافعية التى ترتبط بدورها بعوامل نفسية واجتماعية. وبهذا المعنى فإن التفكير العملى أو المسعى العملى لا ينتج عن مجرد حسابات تتحدد عبر شكل من أشكال الولاء الخالص أو عبر شكل من أشكال الامتياز التى يتمتع بها بعض المتميزين من أصحاب الفضيلة والذين اعتبرهم "جادامر" بمثابة حاملى التفكير العملى أو العقلانى، والذين يخلقون الرابطة الاجتماعية على نحو تأويلى، أى عبر تأويلهم للعالم وليس عبر ممارستهم فيه (McGee 1998: 20-24).

لقد تناول ماكنتير التفكير العملى أو المسعى العملى العقلانى بقدر كبير من الحساسية السوسيولوجية. وذلك عبر تناوله لمتطلبات الفهم الذاتى، والعلاقات الاجتماعية الذاتية. لقد هاجم وجهة النظر التى تنظر إلى الفاعل

العقلانى على أنه يمثل فاعلا مثاليا، وعوضا عن ذلك فقد أكد على فهم الفعل العملى أو السلوك العملى العقلانى فى ضوء شبكة معقدة من الممارسة والاتصال والترابط، والتي أطلق عليها التراث. ووفقا لهذا المنحى فإن الأفكار المتصلة بالمصالح الاجتماعية يتم بلورتها فى الحقول الاجتماعية التى يسعى من خلالها الفاعلون لتحقيق هذه المصالح عبر أدوارهم المختلفة والمتعددة. ومع ذلك فإن هذه الأفكار تعتمد أيضا على آليات كافية لنقل التراث. وتجديده عبر الأجيال. ويتكون التراث بناء على هذا التعريف من أبعاد أنية وتاريخية تنتشر فى حقول اجتماعية مختلفة، ولكن لا يمكن اختزالها فى مجرد الوظيفة التى تؤديها.

وحتى هذا الحين فإن التعريف الذى قدمه "ماكنتير" يظل قريبا من فهم "هيرماس" لبناء عالم الحياة الذى يربط الفاعلين بعضهم البعض الآخر، ويقوى من فهمهم المشترك، ويسهل عليهم تملك دوافع واحدة نحو الفعل. لقد قبل "هيرماس" أيضا الفكرة القائلة بأن القوة الضابطة للتراث بهذا المعنى يمكن أن تتخذ كنموذج لدراسة أنماط الفهم بمعنى أكثر عمومية (Habermas [1970] 1977). ولقد حصن هذا الفهم "هيرماس" ضد خطر الوقوع فى الاختزال البراجماتى للفعل على أنه نمط من التفاعل يحدث فى موقف (أو يقوم على "اللعب" أو التمسرح). ولذلك فإننا نكتشف هنا خيطا رفيعا مشتركا وذا معنى بين مدخل كل من "ماكنتير" و"هيرماس"، ويمكن أن يستخدم هذا القاسم المشترك فى تقديم تعريف سوسيولوجى للتراث مؤكدا على القدرات التواصلية التى يكتسبها الفاعلون من خلال معرفتهم بالتراث.

وبالرغم من أن التراث يتضمن بالضرورة بعدين هما البعد الضيق النطاق [المايكرو] micro والبعد الواسع النطاق [الماكرو] macrodimension، فإن الاعتماد على هذا التعريف الذى يقدم الحد الأدنى يعد ضروريا لتجنب

الوقوع فى مثل هذه الأنواع من الأفكار العامة حول التراث، والتي غالبا ما تكون مشبعة بالسلبية، وناقصة من حيث التعريف التصورى، وبالتالي اتسامها بالعمومية السوسيولوجية. ولا يعنى هذا أننا ننكر (انظر الفصل الثالث والرابع) أهمية هذا البعد السوسيولوجى العام فى تعريف صور التراث وتحليلها. إن عملية التوازن بين التعريفات السوسيولوجية العامة و"الحضارية" والتعريفات الدقيقة (على المستوى الضيق النطاق) يمكن أن توجد فى تفسير أرناسون Arnason للفهم الذى قدمه مارشال هودجسون Marshall Hodgson للتراث. وقد تطور هذا الفهم ليس عن طريق الصدفة ولكن فى إطار دراسته الواسعة عن الإسلام (Hodgson 1974) وفى توجهه النقدى نحو الأفكار الساذجة حول التراث والمنشرة على نحو خاص داخل دوائر نظرية التحديث فى جامعة شيكاغو. وفى هذا الإطار ركز هودجسون على الفعل الخلاق، والتفاعل المتراكم كخصائص أساسية من خصائص التراث. وبهذا المعنى فإن الحضارات تعتمد بالضرورة على صور الذات. وتعرف من خلالها (Arnason 2006a : 24-28).

ومن ثم فإن محاولة إبعاد هذا المزاج النخبوى والمعيارى الذى يميل إلى تعريف الفعل فى ضوء مصطلحى وسائل التفكير العلمى وغاياته كما يتضح من خطاب "جادمير" حول الفاعل العقلانى الذى يعد نموذجا لأداء الفعل الموجه بأحكام صحيحة، هذه المحاولة ما تزال غير مكتملة. إن استراتيجيتى تتمثل فى محاولة الاعتماد على توجه نظرى - اجتماعى، دون الوقوع فى بعض الغموض التصورى لعدد من المفاهيم السوسيولوجية الأساسية. ومن أجل تحقيق ذلك فقد استفدت من الآراء النظرية "لماكنتير"، مع تجنب نقاط الضعف التى تعاني منها نظرية الفعل والاتصال (والتي تهمل التراث بالكلية). إن نقطة الارتكاز الرئيسية فى تحليلى تعتمد على تقديم

تصور حول أبعاد الفهم والتواصل الذاتى بين الفاعلين، والذي يتحدد عبر المعضلات وصور الغموض التى تكتنف العلاقة بين الذات والآخر.

إن الجدل الذى دار بين المفكرين البراجماتيين حول أعمال "هيرماس" و"برديو بير" والذى تمحور حول قضايا "الفعل الاتصالي" و"منطق الممارسة" (انظر الفصل الثانى)، سوف يساعدنى على أن أجد مساحة مشتركة بين القاموس الاصطلاحي المرتبط بمفهوم الفعل - والذى يتضمن معانى تتصل بالطوعية والمعارية - والقاموس الاصطلاحي المرتبط بمفهوم الممارسة، وهى غالبا ما تتضمن أبعادا فطرية وطقوسية ومن ثم فإن تعريفها غالبا ما يدخلنا فى نوع من الدائرية "الواقعية". إن المنحى الذى اتخذته ماكنتير يساعد فى التغلب على الفجوة بين الممارسة والفعل الاتصالي مؤثرا فى الكثير من هذه الحوارات فى النظرية الاجتماعية. وعلى المستوى النظرى فإن المنحى الذى أتوخاه لا يدين بالفضل فقط إلى "ماكنتير" و"فيكو" (انظر المقدمة)، ولكن يدين أيضا لعدد من الكتاب المعاصرين، معظمهم يصنف خارج نطاق النظرية الاجتماعية والعلوم الاجتماعية، ومن أهمهم باختين Bakhtin (١٩٩٣)، وفتجنشتين Wittgenstein (١٩٧٤) وكريبك Krippke (١٩٨٢). وبشكل أكثر تحديدا فإن الجهد الذى أبذله حول فكرة سوسولوجية للتراث تتفق إلى حد كبير مع فكرة كريبك حول اللغة غير الخاصة nonprivate language (انظر Krippke 1982) وذلك لأسباب سوف تتضح فى الفصل الثانى. فسوف أحاول من خلال مناقشة أعمال هيرماس وبرديو فى الفصل الثانى أن أوضح كيف أن التراث - بوصفه مسيرة تربط الفاعلين بممارسات لتحقيق الصالح الاجتماعى - يحتوى على مفهوم التعايش مع الآخر with-ness أو التواصل الذاتى والذى يكتسبه الفاعلون عبر التفكير العقلانى ومن ثم عبر الاتصال. ومع ذلك فقد تجنبت التعامل مع القضية النظرية

المتصلة بقصدية الفعل، والتي ساهم فيها ماكنثير وآخرون، سائرين على خطى وينش Winch الذى فسر أعمال فتنجشتين (Winch, Wittgenstein 1958). إن العمل الحالى يظل مهتمًا بالبعد التواصلى للرابطة الاجتماعية وما يتصل بها من صور للفهم والعلاقات الذاتية.

وإذا كان لى أن استخدم مصطلحات مارتن بوبر Martin Buber، فإننى أفترض أولوية محورية علاقة الأنا بالآخر على علاقة الأنا بالأشياء (انظر: Buber 1983 [1936; 1958], 1992). ولهذا السبب فإن العمل الحالى يركز على الأبعاد الدينية للتراث، طالما أنها تهتم اهتماما خاصا بنمط علاقة الأنا بالآخر وبوسائط الاتصال الرمزى التى تحافظ على هذه العلاقة. ومن خلال النظرة الأولى يتضح لنا أن مدخل بوبر - مقارنة مع مدخل هيرماس فى الفعل الاتصالي - يفضل المقدس أو البحث عن القيم المطلقة، ومن ثم فإن تركيزه الأساسى بالمعنى السوسولوجى (ويعد بوبر سوسيولوجيا محترفا) كان على عملية الاتصال والفهم الذاتى (Eisenstadt, 1992). وعلى عكس الصياغات الأصلية لاتصال الأنا بالآخر والتى قدمها بوبر وهى صياغات يغلب عليها الحماس - وإن كانت تتفق مع الروح العامة لكتابات بوبر والتى تعتمد على صور التراث الدينى - على العكس من ذلك فإننى أفترض وجود واقع فينومينولوجى أو وجودى حقيقى لعلاقة الأنا بالآخر وهو يحدد أيضا علاقة الأنا بالأشياء. ومع ذلك فإننى أشارك بوبر وجهة نظره فى أن بعد علاقة الأنا بالآخر تفهم على خلفية واقع الخطاب التاريخى، وأن لها دورا فى تشكيل التضامن الاجتماعى عبر الممارسات ذات المعنى التى تبنى على انخراط الأنا ego فى علاقة (تفاعلية) مع الآخر alter.

ومن هنا فإننى أميل إلى تأييد الفرضية التى مفادها أن هذه الأولوية قد ظهرت فى فترة الاختراق المحورى (انظر المقدمة وما تبقى من هذا

الفصل). إن فهم العلاقة العملية بين الأنا - الأشياء عبر العلاقة بين الأنا - الآخر، والتي تجمع خيوط المعانى والمزايا (المنافع) العملية، هذا الفهم هو الذى سهل على الفراعنة "تطوير" عقلانية عملية وتحويلها فيما بعد إلى تفكير عام يعرف فكرة الصالح العام ويوظفها. إن هذا الصالح العام يعد نمطا خاصا تم تداوله ونشره عبر صور متعددة من التراث ارتبطت بالاختراق الذى تحقق فى العصر المحورى خاصة فى صورته "الغربية".

ومن الأمور الحاسمة فيما يتصل بهذه الصور من التراث وجود علاقات متميزة بين التفكير العملى والعدالة، فهما يرتبطان سويا من خلال اعتمادهما المشترك على تصورات حول الصالح الاجتماعى والإنسانى وتدرج المصالح المرتبطة به (MacIntyre 1988 : 23). ومن ثم فإن الخطوة الرئيسية فى التحليل ترتبط بالتحول من مستوى العقلانية العملية إلى مستوى إمكانية تحقيق التواصل (العام) لتوليد تفكير عام، قائم على فكرة العدالة. فمن السهل تصور وجود فاعل لا يدرك مستوى الصالح العام، طالما أن فكرة النطاق (العلنى) نفسها هى فكرة مشتقة تم إنتاجها داخل صور معينة من التراث (انظر الفصول الثالث والرابع والخامس)، إلا أن فهم فعل الممارسة، الذى يسعى إلى الانخراط فى علاقة ترابطية مع الآخر، هذا الفعل يرتبط بتعريف الفاعل ذاته. ومن ثم فإن ما نطلق عليه العام العلنى Publicness يتطلب تجديد خطابى سردي أكثر تفصيلا - والذى أربطه بما أسميه الاختراق المحورى - يوضح أداة تحقيق إدراك المصالح العليا.. أعنى نوعا خاصا من التفكير يطلق عليه "التفكير العام" والقواعد والقضاءات التى تحكم هذا السعى (والذى سوف يعرف فى وقت ما "بالمجال العام").

ومن هنا يكون من الضرورى ظهور نمط من التفكير يتيح تحديد مصالح محددة يجب السعى إلى تحقيقها ووسائل لتحقيق هذه المصالح، وهذا

النمط من التفكير يكون أكثر أهمية من تحديد "المصالح" interests أو المصالح الاجتماعية social goods فى شكل مقولات فكرية اجتماعية محددة سلفاً. ولقد بنيت ذلك من خلال التعريف العام للتراث الذى تم تبنيه هنا من أجل تقديم تحليل لظهور المجال العام منذ الاختراق المحورى وحتى ظهور الحداثة، وذلك بالاعتماد على التحليل الجينولوجى لصور محددة من التراث (انظر الفصل الثالث والفصل الرابع). لاشتقاق موتيقات (عناصر) سوسيولوجية تساعد على تلوين (بناء) تصور عن التفاعل والترابط الذاتى تكون بذلك مفيدة لنظرية المجال العام المعاصرة (انظر الفصل الثانى)^(٣).

ويستطيع المرء أن يتتبع جذور هذه المناقشات حول الرابطة الاجتماعية وحول الممارسة فى الأفكار النظرية التى طرحت فى العصر الذهبى للحداثة، أعنى القرن التاسع عشر. فلم يبعد ذلك عن انتباه ماكنثير فى نقده المبكر لفكرة المجتمع المدنى وفى تركيزه على الممارسة، خاصة عندما أشار إلى أن كارل ماركس قد أهمل فى كتابه بعنوان "أطروحات حول فيورباخ" Theses on feuerbach، القول بأن الممارسة يجب - طالما أنها لا تعتمد على المصالح الفردية المجزئة - أن يتم تدعيمها من خلال غايات، أو أهداف عليا ومصالح عليا: مصالح لا يمكن أن تتحقق وغالبا ما يتم تعريفها بشكل غامض، ولكنها تنثر القدرة على التفكير العملى وعلى الممارسة التفاعلية للفرد (MacIntyre 1994). وباستخدام القاموس الأكثر دقة للنظرية المعاصرة حول الممارسة، فإن هذه القدرة على التفكير العلمى يشار إليها على أنها البناء التواصلى للممارسة (Schatzki 2001:50). لقد اقترب ماركس من الاعتراف بهذه الملكية للممارسة عندما أشار إليها على أنها "نشاط موضوعى" وهو مصطلح استخدمه لأول مرة هيجل وفيخته. ولكن تسييس نظرية ماركس فيما بعد عام ١٨٤٨ دفعه إلى تقديم نقد مختلف تماما لفكرة المجتمع المدنى، الذى يقوم على "الأبنية" وليس على العلاقات.

وطبقا "للطريق الذى لم يسكله" ماركس (MacIntyre 1994)، فإن الغايات وقدرة الأفراد على أن يدركوا "المصالح العامة"، له أهمية خاصة، حتى وإن لم يشترك الأفراد فى هذه الغايات وإنما يتم تفسيرها بشكل فردى وبطرق مختلفة أو حتى متصارعة. وبعبارة أخرى فإن فكرة الغايات أو الأهداف تعد فكرة هامة لشرح الممارسة حتى وإن اقتنع الفرد أن الفاعلين الأفراد يشغلون مواقع مختلفة داخل العلاقات الاجتماعية، بسبب الاختلاف فى القوة والالتكافؤ فى توزيع الموارد. ومن ناحية أخرى فإن إهمال فكرة "المصالح العامة" فى النظرية الاجتماعية الحديثة تخلق مشكلة كبيرة، تتبع من محاولة خلق لغة أكثر موضوعية تتجافى مع الخلافات الأيديولوجية. ولقد اتضح ذلك فى إشارة لاورنت سيفنوت Laurent thevénot للمناقشات حول ما أسماه "التحول نحو الممارسة فى العلوم الاجتماعية" فكتب يقول:

ابتعد علم الاجتماع - عندما قطع صلته بالفلسفة الأخلاقية والسياسية - عن فكرة الصالح (العام).. فقد حل محلها مفاهيم أخرى مثل "القيم" و"المعايير".. وهى مفاهيم يفترض أن تكون مفاهيم حيادية ووصفية. ولقد أدى هذا إلى موقف غريب حاول فيه جل علماء الاجتماع - الذين غالبا ما ينغمسون فى قضايا أخلاقية وسياسية (بشكل صراع أحيانا وضمنى فى أحيان أخرى) - أن يقدموا تفسيرات للعالم الاجتماعى لا تعترف بانشغال "الفاعلين" بفكرة الصالح العام (Thévenot 2001: 59).

وتمثلت استراتيجية هيرماس لسد هذا النقص، أولاً فى الاعتماد على أفكار عديدة مألوفة والتى وجدها فى الأعمال النظرية لفيكو وماركس وحنأ أرندت، هذا من ناحية.. وعلى تراث البراجماتية من ناحية أخرى. ومع ذلك فقد أصر هيرماس على السعى الحديث نحو تأكيد المسار الموضوعى

للعلم الاجتماعى والذى اعتبره ملائما لحقبة العلم الحديث، طالما أنه تحرر من الخطاب الفلسفى. ولقد أدى هذا المنحى إلى خلق صور مصغرة إضافية تقف جنباً إلى جنب مع نظيرتها فى النظرية الليبرالية فى أمريكا الشمالية. ومن ثم فإنه لم يسهم فى حل المعضلات الماركسية وما بعد الماركسية (انظر المقدمة)، بقدر ما أسهم فى تعقيدها خاصة بعد أن انتشرت أعمال هيرماس فى الولايات المتحدة أثناء حقبة التسعينيات وبعد "نهاية الشيوعية".

ولقد كانت فكرة عالم الحياة (Lebenswelt) life world فكرة حاسمة بالنسبة لمعالجة هيرماس المشتركة للممارسة والاتصال، كما كانت حاسمة بالنسبة لتطوير مفهوم "الفعل الاتصالي". فهذا المفهوم الذى له جذور فلسفية- فى مجال الفينومينولوجيا - لا يمكن شرحه بسهولة فى ضوء مفهومات سوسيولوجية كما صرح بذلك هيرماس نفسه (Habermas 1987 [1981]: 119-20). ومع ذلك فإن فكرة عالم الحياة تفتح آفاقاً لتحليل سوسيولوجى للديناميات الاجتماعية لصور التراث، والتى كان هيرماس يحب أن يصفها باستخدام لغة هيجل بأنها "العادات الاجتماعية" customs. لقد نظر إلى مفهوم عالم الحياة بوصفه مركز "الفعل الاتصالي" الذى يسهل عملية الفهم المتبادل بين الفاعلين، والتى تبنى على ضرب من المفاوضة المفتوحة حول تعريف الموقف التفاعلى (Habermas 1984 [1981]).

ويشكل عالم الحياة بالنسبة لهيرماس ضرورة أولية لعملية التنشئة الاجتماعية، والتكافل الاجتماعى، و"إعادة الإنتاج الثقافى"، وجميعها عمليات مستقلة عن "النسق" الاجتماعى، وعن الآلة الحديثة للمجتمع التى تؤدى وظائفها عبر المشروع الرأسمالى والقوة المحركة للبيروقراطيات الحديثة (Habermas 1987 [1981: 113-197]). ومن ثم فإن عالم الحياة يتكون من النسيج الاجتماعى الذى تتطور فيه العقلانية العملية والذى يؤسس للإحساس

بالعدالة، والاهتمام بالصالح العام (المشترك)، والقدرة الاتصالية للخطاب العام ليحدد طبيعة هذا الصالح العام ويطالب بتحقيقه. وفي التحليل الأخير فإن عالم الحياة، هو المصدر المحرك (المولد) للأخلاقيات الخطابية التي لها وظيفة نهائية هي أنها تضع أسسًا لشرعية مؤسسة القانون (Habermas 1996) [1992]. وبالنسبة لهبرماس فإن الجزء الخير (الفاضل) من التراث - والذي لم يكن يصفه بهذا الوصف إلا نادرًا بعد محاورته مع جادامر - هو هذا التناقص المادى الاتصالى والعملى فى عالم الحياة، وذلك قبل أن يضاف عليه الطابع العقلانى عبر أخلاقيات الخطاب وعبر القانون. إن هذه المادة الخام تأخذ فى البداية شكلًا خطابيا عبر الفعل الاتصالى، أى عبر الكلام الذى ينتهى إلى فهم ذاتى عام.

إن الفعل الاتصالى يؤكد هذا الفهم المتبادل كما يؤكد ما يصاحب ذلك من تعريفات لأنماط الفعل وتأكيد سلطتها وذلك عبر حركة هادفة تؤدى إلى إجماع اتصالى بين الفاعلين. إن الأهداف (أو الغايات) هي نفسها الإجماع، والذي يتم الوصول إليه عبر تأويل الموقف وفهم المصالح المشتركة التى تجسد من خلال أداء الفاعلين بشكل مستقل. ومن الجوانب السلبية (المظلمة) لهذه العملية فرض معايير تتصل بالعادة ("تقليدية") لا تتأسس على حصة العقل، ثم فرضها على عملية التنوير. ويظهر هذا التناقض من عدم قدرة التراث المتعارض مع العقل - عالم الحياة غير العقلانى - فى أن يضيف الشرعية والعمومية على هذه المعايير عبر صور حرة من التفاوض والنقاش، وهى التى تضمنها القوانين والدساتير.

لقد أنكر هبرماس على التراث أن يكون له أى قدر من العقلانية المستقلة قادرة على أن تسهم فى خلق مثل هذا الإجماع. ومع ذلك فإن إمكانية وجود الميل إلى العقلانية تبدو قائمة فى عالم الحياة، الذى يحقق

درجة بعيدة من الاستقلالية عن القوى التى تضيف الطابع العقلانى بشكل وظيفى بحث على النسق الاجتماعى، وأعنى بها قوى الرأسمالية الحديثة وبيروقراطية الدولة الحديثة. وما يثير الاهتمام هنا هو أن هيرماس لم يستعد الثنائيات السوسيولوجية المعروفة بين "التقليد" و "الحداثة"، ولكنه كان يرى أن إمكانية وجود توتر وثنائية داخل عالم الحياة نفسه، يعتمد على درجة استخدام إمكانياته العقلية.

إن مفهوم هيرماس حول عالم الحياة يضع أساسا لتشكيل المجال العام على مستوى الوحدات الاجتماعية الصغرى فى إطار يخلو من القوة، فالقوة- وفقا لمفهوم هيرماس- تكمن فى وسائط الاتصال داخل النسق المتعلقة بالنقود والآلة الإدارية. إننى أعتبر أن هذه الفكرة حول الاستقلال الاتصالى وما يصاحبه من تأثير "قوة مستأنسة" تعد ضرورية للفهم والترابط فى ذات البين، وهو فهم وترابط تتصاعد قواه إلى أن تصل إلى المجال العام. ومع ذلك فإننى أريد أن أوضح أن الاتصال القائم على القوة المستأنسة (أو اللطيفة) لا يتساوى مع الاتصال المتحرر من القوة وهو لا يتضمن بالضرورة تحررا كاملا من السلطة. على العكس من ذلك فإن الطريق الرئيسى لاستئناس القوة عبر صور التراث يكون عن طريق السماح لوجود أشكال من السلطة فى أى تكوين اجتماعى عبر النقل (من جيل إلى جيل) أو التنافس. وتعتمد هذه العملية على آلية يحاول من خلالها التراث أن يحصن أنصاره من أن ينظروا إلى القوة بوصفها غاية فى حد ذاتها للفعل الاجتماعى. إن هذه الآلية لا تعد بمثابة وصفة سحرية ولكنها يجب أن تعمل على نحو جاد لكى يتمكن التراث من الاستمرار فى الوجود. إن الثمن الذى يدفعه التراث يكمن فى الفشل فى تحقيق هذه العملية التخصصية وإذا حدث ذلك فإنه يدخل فى حالة من الاضطراب وفى أزمة عميقة أو حتى فى انهيار وتحليل.

ولقد كانت الآليات التحصينية المشابهة التي أنتجتها الحداثة الليبرالية لكي تحقق قدرا من الامتثال مع إرادة القوة - عندما توجد هذه الإرادة - كانت هذه الآليات مختلفة في طبيعتها (انظر الفصلين الخامس والسادس). لقد كانت هذه الآليات متجذرة في المجال الخاص الذي له حدود تميزه عن المجال العام، فلم تكن هذه الآليات موجودة في ممارسة العقل العام عبر التفكير العقلاني. فالمحقق أن قضية القوة المستأنسة تتحول هنا إلى مجال جديد معرف في حد ذاته وتسكن هذا المجال، وهو المجال الذي يعرف بالمجال الخاص، وهي تتعامل مع "الفاعل المستقل".

إن اختيار هيرماس لإدخال مفهوم عالم الحياة إلى البنية الأساسية للتكامل الاجتماعي من خلال مقابله بمفهوم القوة التكاملية الوظيفية للنسق الاجتماعي، يعتمد على افتراضات نظرية قوية. أنها تتكون من النظر إلى عالم الحياة كفضاء اجتماعي واتصالي يتمكن الفاعلون داخله من تحقيق الفهم المتبادل من خلال تفسيراتهم المختلفة للتراث، عبر مساعدة الإمكانية العقلانية للفعل الاتصالي (انظر تفسيراً مشابهاً لهذا في Casanova 2001). ويبدو أن هيرماس قد قدم هنا صورة دقيقة للمنحى الذي أشرنا إليه من قبل والذي ينظر إلى التراث بوصفه مصدراً أو مخزناً يستخدمه الفاعلون لتفسير الموقف الاجتماعي ويستمدون منه توجههم إلى العالم، أو أنه يكون بالنسبة لهم مصدراً للحلول النظامية لعدد أوسع من المشكلات الاجتماعية. إن التراث يبدو هنا كأساس لموارد متعددة تستخدم في بناء العلاقات الاجتماعية وأبنية التعاون والرفاهية وشبكات الدعم المتبادل وإعادة بنائها والمحافظة عليها. ومع ذلك فإن هذا المدخل ليس كافياً للنظر إلى عوالم الحياة المعتمدة على التراث كمصادر للتكامل الاجتماعي. إن ضمان حدوث ذلك يتم عبر استخدام فكرة أوسع نطاقاً، فكرة دوركيمية حول المجتمع تقوم على مفهوم التضامن العضوي.

ولقد عمل هيرماس بوضوح عبر هذا المسلك فى نظريته عن الفعل الاتصالى (Habermas 1987 [1981] : 43-111) ولكنه عندما فعل ذلك فإنه أوجد حلقة اتصال بين الفهم الضيق للنطاق للعلاقة بين الأنا والآخر (وهى علاقة ضيقة النطاق بطبيعتها) والفهم الواسع النطاق "للمجتمع" (وهو بناء واسع النطاق بطبيعة). ولقد اتضح ذلك فى عدم التوازن، فى الأعمال التى ظهرت بعد ذلك فى رسالته للأستاذية، والتى تكيفت بشكل واضح مع علم الاجتماع الدوركايمى - الوظيفى. إن هذا التحدى قد دفعه من ناحية إلى أن يغفل تحديد مجالات الفعل الاجتماعى التى يحكمها المنطق الوظيفى، وأن يتشدد، من ناحية أخرى، فى التركيز على مبدأ "التكامل الاجتماعى"، وذلك بالبحث عن بديل وظيفى، ووحدة فى الأداء الوظيفى للتواصل. إن مسألة التكامل الاجتماعى التى شكلت اهتمام علم الاجتماع الحديث قبل هيرماس بكثير قد أنتجت إعادة تعريف دقيق للأفكار الخاصة "بالدين" و"المجتمع" والعلاقة المتبادلة بينهما وذلك عبر مسيرة ظهور علم الاجتماع وتطوره (Salvatore 1997 : 23-40). إن فكرة وجود مجتمع يقوم على التضامن العضوى، هذه الفكرة قد صورت على أنها تطور لفكرة التكامل الكامن فى "الدين".

الدين والتحولات المحورية

لقد أدت الأطروحات الماركسية التى تلت تفكيك فيورباخ الراديكالى للدين إلى فك العلاقة بين الدين والممارسة وجعلت هذه العلاقة مركز أيدولوجية التراث. لقد تم وصف الدين على أنه الأداة الحاسمة للسيطرة وأنه المظهر الرئيسى للاغتراب الإنسانى، الذى يجب تجاوزه عبر جدل المادية التاريخية. ولم يسترد الدين إلى اعتباره الوجودى إلا من خلال جهود دوركايم لبناء القوانين السوسيولوجية. لقد حاول علم الاجتماع عند دوركايم - والذى سبقته

عديد من الأفكار الأنثروبولوجية والثنولوجية التى تراكمت فى أعمال الأنثروبولوجى ذى النزعة الثنولوجية "وليم روبرتسون سميث" : (Asad 2003) (32-33 - أن يعيد تفسير الدين على أنه القوى الرئيسية فى تحقيق التماسك الاجتماعى حيث يقوم الفرد من خلاله باستدماج القوة الكامنة هناك فى العالم الجمعى للعلاقات الاجتماعية. لقد نظر دوركايم إلى الطقوس على أنها الرابطة الاتصالية الرمزية بين الذات والموضوع ، وهى الضمان لتحقيق الموضوعية فى الرابطة الاجتماعية، والتى تحدد القوة المعيارية التى تحكم الالتزامات عبر نوع من التضامن العضوى الذى يقوم على قدر من الإجماع. ومن ثم فإن الدين يصبح لحظة استراتيجية فى عملية إنتاج التماسك داخل المجتمع الحديث، وهو التماسك الذى يعيد أفراس أخلاقياته المدنية على نحو مستمر (cf. Robertson 1970; B. Turner 1991, 1992; Kippenberg 1996)

لقد تبنى دوركايم منحى تطويريا للدين كقوى عضوية فى تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى، وبذلك فقد فصل شبكة العلاقات بين الممارسة الدينية والبعد الفكرى للمصالح العليا المتجسدة فى الله وصفاته. لقد أهمل دوركايم درس الطريقة التى تتشكل بها الأفكار الجامدة والممارسة، وكيف تنتقل؛ بعبارة أخرى فإنه قد فهم الدين باعتباره غير مرتبط بأى علاقة بنائية بالتراث بالمعنى الذى فهمه ماكنثير (انظر أيضا Tarot 1993) وسيرا على خطى دوركايم مال علم الاجتماع الدينى فى الغالب إلى افتراض وجود هوية لشكل ما من أشكال التراث (غير محدد المعالم) فى مقابل الدين (المحدد المعالم). إن الدين كاساس قابل للتطوير والتحديث للتكامل الاجتماعى يظل شيئا عتيقا "وتراثيا"، إذا لم يرتق عبر هذا الخط التطورى. أما ماكس فيبر فقد فهم علم الاجتماع الدينى على نحو مختلف داخل نظريته الاجتماعية الأوسع، وقد قدم عناصر ذات قيمة لتعريف التراث متجنبيا المبالغة فى تعريف الدين.

ولكن قبل الانتقال إلى فيبر، قد يكون من الملائم أن نلفت الانتباه إلى المحاولات التي جرت للربط بين تراث إميل دوركايم والتراث الوظيفي لفهم الدين كقوة رئيسية لتحقيق التماسك في المجتمع وكمصدر رئيسي للتكامل الاجتماعي، وهي المحاولات التي جاءت من قبل منظرين أمريكيين عديدين ممن يهتمون بدراسة "القيم المشتركة" و"المدنية". لقد ظهرت هنا، وفي الثلث الأخير من القرن العشرين فكرة "الدين المدني" للإشارة إلى القوى الثقافية القادرة على أن توفق بين التراث والحداثة (Bellah and Hammond 1980)؛ وانظر أيضا لتطبيق هذا النموذج النظري على الدين الإسلامي (Hefner 2000). ويعتبر بيتر برجر Peter Berger من علماء الاجتماع الذين درسوا بوعي تطبيقات المنحى السوسيولوجي على الدين قبل محاولة التناول الموجز لمفهوم "الدين المدني"، وذلك بالاعتماد على وجهة نظر فينومينولوجية لعالم الحياة، فلقد أكد برجر في وجهة نظر أصبحت من كلاسيكات علم الاجتماع الديني (Berger 1967)، على أن الدين "هو مشروع إنساني، يتم من خلاله بناء عالم مقدس" (المرجع السابق: ٢٥)، والذي "ينظر إليه الإنسان على أنه يشكل واقعا أقوى منه.. ومن ثم فإن هذا الواقع يضاف على حياته نظاما ذا معنى" (المرجع السابق: ٢٦). إن جذور فكرة القانون الكلي أو الناموس Nomos - والتي أثرت على الديانات الإبراهيمية في علاقتها المعقدة بتراث الفلسفة اليونانية- هذه الجذور تتصل بهذه المواجهة (بين واقع الأرض وواقع السماء). ووفقا لما ذهب إليه برجر فإن مفهوم الناموس أصبح مصدرا لإضفاء الشرعية على نظم ومؤسسات اجتماعية مختلفة. ومن ثم فإنه لعب دورا وظيفيا كجذر لعملية خضوع العلاقات الاجتماعية للمعايير. وهنا نجد أن الدين يكون أولًا وظيفيا في إضفاء الاستقرار على العلاقة بين الفاعل والعالم، كما يخبرها الأول، ومن ثم فإنه يعمل على غرس هذا الفاعل في عالم الحياة، ثم حدث لاحقا أن تم النظر إلى الدين على أنه يعمل على

اغتراب الفاعل عن مصادر قوته (أو قوتها)، فهو يجعل الفاعل البشرى يبقى خارجا عن ذاته/ أو ذاتها.

وبالرغم من أن برجر قد أشار إلى ماكس فيبر لربطه الدين بعملية العقلانية، التى يحاول فيها الإنسان أن يعيد التعامل مع هذه الخبرة من الاغتراب، على الرغم من ذلك إلا أن المصدر الأساسى لبرجر - دون أن نستغرب ذلك - كان هو دوركايم: فلم يرفض برجر وظيفة دوركايم ولكنه أعاد تشكيلها عبر تأكيد الوظيفة المعيارية الكلية للدين عبر تأكيده لفكرة "الناموس" كمعنى ذاتى، والذى أعاد تفسيره بطريقة وظيفية. ولقد ساعده على إعادة الصياغة هذه ما قام به من توسيع الآثار المترتبة على عملية التباعد الاجتماعى. إن برجر هنا لم يعد يتمسك بالافتراض الفينومينولوجى الذى ينظر إلى الفاعل بوصفه إنسانا وحيدا يواجه العالم. ولكنه يركز على المهام الموكلة لهذا الفاعل الذى يجب عليه أن يتكيف مع صور عقلية على درجة عالية من التباين والتنظيم. فالفاعل هنا ليس كائنا اجتماعيا مفصولا عن الواقع الموضوعي أو مغتربا عنه، ولكن عليه أن يعيد بناء النظام المصغر للحياة عبر تجارب صغيرة متناثرة من خلال إضفاء المعنى عليها.

وبهذه الطريقة فإن برجر - والذى تبعه على التو لوكمان Luckman (١٩٦٧) - قد شيد ضرباً من الفوضى أو من النزعة الفوضوية عن طريق تقديم تعريف عبر تاريخى للدين ينبع أساسا من إعادة فهم معنى الدين ووظيفته، والتى كانت قد تبلورت فى الخمسينيات وبداية الستينيات بالولايات المتحدة الأمريكية، وإلى حد ما فى ألمانيا، فى فترة التحديث وعبر "التغير الثقافى" العميق الذى تم تحت شعار نمو الفردية. لقد كان من نتيجة ذلك اختزال الدين إلى عملية بحث ذاتى عن المعنى عبر القوة المعيارية. ولقد حاول منظرون اجتماعيون بارزون من أمثال روبرت بيلاه R.N.Bellah،

وكلفورد جرتيس C. Geertz أن يعمقوا هذا المنحى، وإن كان من زوايا مختلفة. ومن الأمور اللافتة هنا أن جرتيس قد قدم أمثلة على الدين كما يفهم على أنه نسق ثقافى يخضع للتغير، كما يتبدى فى التجليات المختلفة للإسلام فى هذه الأماكن المتسعة الأرجاء - ليس فقط من الناحية الجغرافية بل ومن الناحية الثقافية أيضا- مثل المغرب وأندونيسيا. إن الدين هنا وبوصفه "نسقا ثقافيا" يتشكل بطرق عديدة كلما انتقلنا من عالم ثقافى إلى آخر، بل إن الوظائف المرتبط به ليست متشابهة (Geertz 1973: 87-125). إن هذا النمط من التعريف للدين يمكن أن يُلخص فى أنه محاولة وظيفية للبحث عن "المعنى".

ووفقا لهذا المنحى فإن تخصيص الدين كمصدر للمعاني الكلية وكمصدر للناموس تنطبق على أكثر المجتمعات الغربية الحديثة، بدءاً من المجتمعات التى توجد فيها قاعدة بروتستانية قوية، وانتهاءً بالأمم البروتستانية الجديدة، حيث تتطلب الوظيفة الثقافية للدين فى تكوين هوية جمعية إجماع عام قوى، ويعكس كلا النمطين للأداء الوظيفى الثقافى الوظيفة الـ "الأصيلة" للدين وبالتالي يعملان على تطوير هذه الوظيفة. ولقد أكد برجر نفسه على هذا النوع من الأداء الوظيفى، والذى تمت البرهنة عليه بشكل أكثر قوة من خلال زميله لوكمان، الذى أكمل العمل من خلال حصر الدين فى قضية "التدين" religiosity الفردى أو الشخصى. ويعكس هذا المفهوم مركزية البحث عن "المعنى المطلق للحياة"، ومن ثم فإنه حتى بالنسبة لحركات التحرر الجنسى فإنه يمكن أن تكون تعبيراً عن نوع خاص من التدين الذى يتسم فى الغالب بالفردية والخصوصية والجوانية (Luckmann 1967 : 69-114). ومع ذلك فمن خلال التأكيد على استمرارية وظيفة الدين - الناموس ضد أى شكل من أشكال التحلل الثقافى للدين. فضل برجر تقديم تعريف أكثر دقة وأكثر

اختصاراً للدين على أنه جوهر فوق تاريخي. وبذلك يكون قد اعتمد تعريفاً دوركايماً - وظيفياً محدثاً "للدین" يتوازي مع نمو النزعة الفردية فيما بعد الحرب العالمية الثانية.

أما طلال أسد Tala! Asad، وهو أنثروبولوجي، فقد كان أكثر نقاد هذه الرؤية للدين تميزاً وأكثرهم ميلاً للمنحى الجينولوجي. فقد نظر إلى هذه الفكرة الغامضة ذات النظرة الأحادية للدين على أنها لا تمت بصلة بشبكة الروابط الاجتماعية والممارسة والقوة. وفي ضوء ذلك نظر إلى مفهوم "الدين" على أنه يبدو يتشكل غربى حديث ساهمت في تشكيله الأنثروبولوجيا فيما بعد حركة الإصلاح وهي أنثروبولوجيا خاصة بالغرب والأجزاء التابعة له (Asad, 1993: 28; Tooker, 1992). لقد رفض أسد فكرة تعريف الدين في ضوء مصطلحات عامة (أو عالمية)، ليس فقط "لأن العناصر المكونة له والعلاقات التي يقرها لها بعد تاريخي، ولكن لأن هذا التعريف في حد ذاته هو نتاج تاريخي لعمليات خطابية" (Asad 1993 : 29). أما فيما يتصل بفكرة الرمز على وجه الخصوص كما استخدمت لتعريف جوهر الدين كما في أعمال جريتش، فإن طلال أسد قد عارض استخدامه لمجرد أنه يعمل بمثابة حامل للمعنى. وهو بذلك لم يهتم بتثمين فكرة أن الرمز له وظيفة معقدة في تأسيس العلاقات بين الموضوعات والأشياء وتجميع هذه العلاقات (انظر المرجع السابق: ٣١). إن التركيز الأساسي في التحليل يجب أن ينصب على الطريقة التي تعمل بها الرموز في الممارسات العملية، كما تظهر في نطاق حقل تراثي معين. ومن ثم جاءت الخطوة التالية في النقد الذي قدمه أسد والتي تشككت في شكل اعتراض جوهرى على النظر إلى الدين بوصفه نسقاً في حد ذاته حيث كتب يقول:

لا يمكن فهم الرموز الدينية... بمعزل عن علاقاتها التاريخية بالرموز غير الدينية أو بمعزل عن تجسيداتهما فى الحياة الاجتماعية، تلك الحياة التى يعد العمل والقوة أحد ملامحها الأساسية.. ولا يعنى ذلك أن معانى الممارسات الدينية وصور التعبير عنها يجب البحث عنها فى الظواهر الاجتماعية، وإنما يعنى أن إمكانية وجود هذه المعانى وتلك التعبيرات وما تتمتع به من مكانة سلطوية يجب أن تفسر بوصفها نواتج لنظم وقوى تاريخية محددة المعالم (المرجع السابق: ٥٣-٥٤).

ويتضمن هذا النقد القول بأننا لا يمكن أن نقارن الأديان كوحدات نظامية، ولكن يجب أن ندرس صور التراث الأوسع، التى تتشكل فى إطارها المفاهيم الدينية بوصفها مشاريع تصورية يتم تناسجها مع صور من الخطاب التى ترتبط بممارسات معينة وأشكال معينة من الحياة، وتقرض عليها سلطتها (المرجع السابق: ١٧).

ثمة مخاطرة واضحة للتذبذب بين التعريف عبر التاريخى للدين "كمجال" أو "حق"، أو حتى "نسق" (تتركز حول الأمور الداخلية، وجوهر الشيء وتعتمد فى سياق المجتمع الحديث على معنى الخصوصية)، وهو تعريف ارتبط بالتيار الأكثر انتشاراً وتأثيراً فى علم الاجتماع الدينى، فثمة مخاطرة هنا للتذبذب بين هذا التعريف المحدد للدين وبين التعريف الأقل تحديداً (أو غير المباشر) للدين والذى يحيل الدين إلى مفهوم آخر وهو مفهوم "الحضارة". إن هذا الضرب من عدم التحديد (أو التذبذب) يقلل من إمكانية تحقيق تحليل متكامل، ويعيد من جديد المعضلة القديمة المتعلقة بكيفية التوفيق بين "اليهودية والفلسفة الأثينية"، أى ديانة اليهود وحضارة الإغريق (انظر الفصل الثانى). ومن أجل تجنب هذا الالتباس وعدم التحديد فسوف أبدأ هنا

بتطوير إطار تحليلي يحاول أن يربط بين صور مختلفة من التراث المتعلق بالعقل العملي الذي تم توارثه من الفترات الحاسمة في أواخر العصور الوسطى، والتي سبقت ظهور الحداثة، وربط هذا التراث بصور التراث الأقدم التي ارتبطت باختراقات تاريخية والتي شكلت التكوينات الحضارية لمنطقة أوروبا والبحر المتوسط، وما ارتبط بها من مكونات. وفيما تبقى من هذا الفصل فسوف أبدا في النظر إلى الإسهام الذي قدمته نظرية العصر المحوري لكي أقوم بتتقيح هذا الإطار التصوري التحليلي. أما في الفصل الثاني فسوف أربط هذه المناقشة للأبعاد "المحورية" لصور التراث بالمقولة القائلة بأن أبعاد الفهم الذاتي - وهو الإرث الفكري لحقبة الاختراق المحوري- يمكن أن تدرس على نحو جديد من خلال مفهوم الممارسة العملية، والتي كانت مفهوما أساسيا في فهم طريقة أداء صور التراث.

ومن ثم يجب أولا أن نولي أهمية لماكس فيبر، وهو من أول من أشاروا إلى أهمية الإطار المحوري، وذلك بسبب تجنبه التعريف عبر التاريخي للدين. فلم يكن ماكس فيبر مهتما باستخلاص نتائج أنثروبولوجية عامة من ملاحظاته لخبرة الإنسان للفجوة الكونية (أى الفجوة بين واقعه وبين عالم ما وراء الطبيعة)، ولكنه ركز على إعادة بناء الطريقة التي ساهمت بها الصور المختلفة لتبرير وجود الله في مقابل وجود الشر في الأرض، ومن ثم التوصل إلى طرق للخلاص الفردي. كيف ساهمت هذه الطرق أو الأساليب في تأسيس صور محددة للسلوك عبر وسطاء اجتماعيين وثقافيين. ويصب هذا المنحى جل تركيزه على ظهور أنماط من العقلانية في شؤون الحياة اليومية خاصة بين النخب الفكرية -الثقافية (انظر: Sadri 1992). وبذلك فإن الدين لا يكون مجرد إيمان يؤيده اعتقاد موضوعي، أو مجرد سر بين الإنسان والهوية المقدسة للجماعة، أو مجرد طقس جماعي تتم صياغته

كمذهب دينى. ومن ثم فإن الدين لا يمكن تعريفه بطريقة موضوعية أو وظيفية. إنه آلة فعالة لإنتاج "القيم" ومعايير السلوك التى تسهم فى ترقية السلوك الثقافى - وليس مجرد الأنماط الفكرية فقط - عبر تنمية الاستعدادات عند الأفراد واحتواء هؤلاء الأفراد احتواء يتم بعيدا عن دوائر النخب ذاتها. لقد حاول فيبر أن يعطى طابعا سوسيولوجيا منظما للمنحى الذى اتخذه نيتشه لفهم الحضارات - وبخاصة الحضارة الغربية المسيحية - عبر فهم جينولوجى لعمليات الخضوع والتحول والتطبيق والتى ظهرت عبر شكل منظم من إرادة القوة التى فرضت على "الديانات العالمية" World religions (انظر : Szokolczai 1998; Abaza and Stauth 1988).

ومع ذلك فإن الفكرة التى ظهرت فى عمل فيبر قد اقتربت من فكرة إضفاء الطابع الموضوعى الثقافى والوظيفى على الدين. تلك هى فكرة الدين الثقافى kulturreligion. والحق أن التركيز على مثل هذا المفهوم يمكن أن يؤدي إلى ضرب من الخلط طالما أنه يبسط وجهة نظر فيبر الرئيسية حول تعقيد العلاقة بين الدين والمجتمع - كما فعلت أجيال مختلفة من منظرى التحديث خلال القرن العشرين. والمحقق أن فيبر مثله مثل دوركايم قد حاول جاهدا ألا يعرف كليهما (الدين والمجتمع) على نحو غامض. ومع ذلك فإن فكرة "الدين الثقافى" تعتمد على وجهة نظر فى الدين على أنه المحرك الأول للعقلانية فى سلوك الحياة. ومن ثم فإن الدين الثقافى بشكل المرحلة الأخيرة للتحول العقلانى لتراث بعينه لكى يسلم الطريق إلى التحلل والاختفاء. ولقد وصل هذا التطور (يقصد فى نمو العقلانية) إلى أوج قوته عبر الحالة البروتستانتية والحالة الغربية والتى من خلالها أصبحت "القيمة" العقلانية للدين الثقافى أمرا غير واضح ومن هنا فإن القيمة تحولت إلى مصدر للعقلانية الادائية المغلفة بالإخلاق المهنية الحديثة وبالآلة البيروقراطية.

ومن ثم فإن الفكرة نصف الموضوعية للدين التقافى يجب أن تقرأ فى ضوء نماذج السلوك اليومي التى طورتها النخب المثقفة وضمنتها فى الممارسات الخاصة بـصور التراث. وتجدر الإشارة إلى أن واحداً من أهم مفسرى فيبر، وهو فيلهلم هنس Wilhelm Hennis، هو الذى استطاع أن يعطى الانطباع بأن الإشكالية الرئيسية عند فيبر (وفى كل مجال علم الاجتماع الدينى لديه) تكمن فى مفهوم "سلوك الحياة" (Hennis life conduct) (1987)، وقد فعل ذلك بهدف التغلب على سداجة النظرية السوسيولوجية عند فيبر والتى ضمنها النموذج النظرى (الفيرى) حول نزع الوهم من العالم (نزع البهجة) والذى كان آخر وهج فى نمو العقلانية الغربية. وفيما تبقى من تحليل فى هذا الفصل والفصول التالية، أحاول أن أوضح إلى أى مدى ما تزال هذه الفكرة حول سلوك الحياة (أو السلوك الحياتى) ما تزال قائمة وممتدة فى الفهم الذاتى لحقبة ما بعد الإصلاح فى العالم الاجتماعى الغربى، هذا على الرغم من أنها فكرة أكثر تفضيلاً من أى مفهوم عبر تاريخى للدين، ومن أى فكرة مصاحبة حول نزع الوهم (بمفهوم فيبر). إن مفهوم السلوك الحياتى يمكن أن يقدم نقطة انطلاق مملوءة بالتحدى، فهو يحاول أن يعيد تأسيس فكرة التراث داخل النظرية الاجتماعية وأن يدمجها فيها، جنباً إلى جنب مع الفائدة التى يقدمها لتعريف الأبعاد "الدينية" لصور التراث.

إن أفضل الطرق لتجاوز الأطر التصورية التى استخدمها فيبر بالإشارة إلى الدين، من أجل التغلب على مخاطر النزعة الوظيفية وسداجة النظرية الفيبيرية (وما طرأ على فكرة الدين من تطوير بإضفاء "النزعة الدوركايمة" عليها (انظر: Szakolczai 1998)، إن أفضل الطرق لتجاوز ذلك كله هى أن نربط النظرية السوسيولوجية العامة عند ماكس فيبر، ونظرية علم الاجتماع الدينى عنده بالإطار التصورى للعصر المحورى فى إطار علم

اجتماع مقارن وتاريخي والتي بدأها دارسون - اتصلوا بماكس فيبر وبالذوائر
الفبرية من زوايا متعددة- من أمثال كارل ياسبرز (Karl Jaspers ١٩٥٣) و[[١٩٤٩]]
Eric Voegelin وألفريد فيبر اللذين سلكا طريقا موازيا مع إيرك فوجلين
متأثرين على نحو ما بماكس فيبر. إن مثل هذا الإطار المرجعي يكون مفيدا
لإضفاء الدينامية على مفهوم الدين المتضمن في المنحى النظرى لماكس فيبر،
وبالتالى الربط بين الأفكار المرتبطة بالدين والحضارة وفكرة التراث.

لقد لاحظ يوهان أرناسون Johann Arnason أن علم الاجتماع الدينى
عند ماكس فيبر وخاصة بعض نصوص من مقاله حول الهندوسية والبوذية،
والذى نشر عام ١٩١٦ م فى "مجلة حوليات العلوم الاجتماعية والسياسية"،
هذا المقال قد أشار إلى الفرض الجوهرى فى نظرية العصر المحورى
(Arnason 2005 : 22). إن هذه النظرية قد اعتمدت على فرضية عامة حول
طبيعة التحولات الراديكالية التى هيأت الظروف لحدوث اختراق فكرى كبير
أدى إلى تعقيد حياة الجماعة وتباين الحقول الاجتماعية لتمييز عن الجماعات
القديمة، التى احتكمت إلى رؤى خرافية ودائرية للنظام الكونى. إن المنحى
المحورى سهل لنا الكشف عن أساس مقارن لدراسة العملية المتتابة
لاكتشاف "الفكرة المتعالية" transcendence عبر الحضارات المختلفة. وهى
هذا التأسس لبناء الأداة الرمزية والنواة الخطابية فى إعادة تعريف أنماط
الخيال والسلطة التى استدعت لتعطى شكلا لمزيد من التعقيد فى العلاقات
الاجتماعية. إن نظرية العصر المحورى، مثلها مثل العمل الحالى، تهتم
بدراسة تطور عمليات الفهم الذاتى بين أفراد المجتمع والتى احتاجت إلى
صور معقدة من تعريف الذات وتعريف الجماعة والطريقة التى تحكم بها هذه
الجماعة والذات، وبالتالي فقد وضعت الأساس للتعرف على أنماط التفكير
العام ومؤسساته.

لقد كانت نظرية العصر المحورى فى جذرها الأول مشروعاً بحثياً يهدف إلى تحديد وتفسير - من خلال المقارنة - التاريخية، والمصطلحات السوسولوجية - نمط الاختراق الذى أدى إلى ظهور أفكار حول "المتعالى" (أى حول الله) ومحاولة تحديد معالم هذا الاختراق وتفسيرها، والذى أدى بدوره إلى ظهور نوع من الانعكاسية الإنسانية عبر تحولها من الأسلوب السردى للأساطير إلى الاحتكام إلى عقلانية المنطق (Jaspers 1953 [1949]). وكما ذهب بيجورن فتروك B.Wittrock، فإن ظهور "الفكرة المتعالية" لا يمكن أن تفسر تفسيراً دينياً ثيولوجياً، ولكنها تفسر فى ضوء ظهور شكل من أشكال التأمل الانعكاسى الذى يتجاوز تلك الأنشطة التى ترتبط بضرورات الحياة الخاصة بالبشر، كما أنها تتعكس فى صور من التفكير الأسطورى حول شكل العالم. إن الشيء الجديد الذى قدمه الاختراق الفكرى المحورى الذى حدث فى العصر المحورى يكمن بالتالى فى "قدرة البشر على أن يتأملوا وأن يعبروا عن صورة ذهنية للعالم على أنه يختلف عن العالم المحيط بنا والذى ندركه فى التو واللحظة" (Wittrock 2005 : 62) .

ومن ثم فإن نظرية العصر المحورى تقدم أداة استرشادية ونظرية لا تقتصر على فهم الديناميات الذاتية لعملية التباين الاجتماعى والتعقيد الاجتماعى. بل تسهل تفسير تحول كل من الذات والمجتمع والعلاقات المتبادلة بينهما. فالفكرة المتعالية (التي ظهرت فى العصر المحورى) لا يمكن تفسيرها بمعزل عن الإطار النظرى المحورى، حتى وإن لبست ثوباً دينياً. إن الاكتشاف الرئيسى الذى حدث فى الحقبة المحورية يكمن فى ظهور توتر بين العالم الحاضر للحاجات المادية ورغبات القوة، وعالم آخر - تم توضيحه عبر الإسهامات التى قدمتها الحضارات المحورية، خاصة فى صورها الغربية والإبراهيمية، والتى سوف أبني عليها تحليلي اعتباراً من

الآن. إن هذا الفضاء الحضارى يعتبر مصدرا مولدا للأسس التى يقوم عليها الفهم الذاتى بين أفراد الجماعة وما يرتبط به من أنماط للسلطة التى يمكن أن تكون بديلا لنظيرتها فى العالم المادى - كما تعبر عنه أبنية السيطرة والعمليات الاقتصادية - والفكرة المتعالية هى التعبير الرئيسى عن هذا التوتر. وظهور مثل هذا التوتر وصياغته فى شكل مؤسسى عبر أشكال من الخطاب الفلسفى والقانونى والبيولوجى قد أسس لنوع من التباين الرئيسى فى قيادة المجتمعات الإنسانية. ولقد تجسد هذا التباين فى التباين بين رجال الدين والأدباء (والفنانين) والفلسفة من ناحية والطبقة الحاكمة من ناحية أخرى. كما أن هذا التباين قد أضفى الشرعية على مؤسسة السلطة الأخلاقية التى يمكن أن يمارسها الجانب الأول على الجانب الثانى.

ووفقا لما ذهب إليه أرناسون "فإن التحول المحورى قد وسع الأفق المعرفى، كما وسع المدى الاستراتيجى لمراكز القوة والنخب، ولكن الحجم المتنامى والتنوع فى المصادر المعرفية قد شكل فى هذا الوقت عقبة فى طريق احتكار القوة" (Arnason 2005: 47). ومن ناحية أخرى فإن المرء يجب أن يحتراز من أن هذا البعد الاجتماعى السياسى للاختراق المحورى لا يمكن مقارنته باختفاء أنماط معينة من النظرة إلى الكون (اختفاء السرديات الميتولوجية حول الكون) وإحلالها بنظرة جديدة أكثر حصافة لها خصائص دينية وقانونية وفلسفية (إنها الرؤية الكونية لمنطق العقل). ومن ثم فإن الطابع الأكثر حسما للفكرة المتعالية المحورية يظهر أمامنا جليا إذا ما ابتعدنا عن وضعها فى إطار تنميط كوزمولوجى والنظر إليها باعتبارها تجسد نمطا خاصا للخطاب الذى يشير إلى الطابع غير المستقر لنظام هذا العالم والحاجة إلى تجاوزه - من خلال إنكار العالم المادى والنظام الاجتماعى السياسى أو محاولة استئناسه عن طريق إخضاع أولى القوة للمحاسبة من جانب قوة عليا

متعالية أو مقدسة، قوة عليا فيها خصائص الوحدة والقدرة الفائقة ليس على الكون فحسب، ولكن على المجتمع البشرى، وبصفة خاصة على روح الفرد، والتي يعد اكتشافها (أو اختراعها) واحداً من المنتجات الجوهرية للتحويلات المحورية.

الفكرة المتعالية، والنبوة، والفلسفة

بالرغم من أن نظرية العصر المحورى قد حددت النقطة الرئيسية من عملية الانقطاع فى وقت يراوح منتصف الألف الأولى قبل الميلاد، إلا أن إيرك فوجلين قد ذهب فى تحليله للنبوة اليهودية والفلسفة اليونانية إلى أن مسار التحول كان طويلاً ومريراً. إن النصوص الإنجيلية والدور الذى لعبه الأنبياء تحتل مكانة ذات أولوية مطلقة فى مثل هذا المنحى، وهى غالباً ما توضع فى موضع هامشى فى الإطار النظرى للعصر المحورى. إن المخاطرة الفلسفية للإغريق، على الرغم من طابعها المتميز، تُقرأ فى ضوء هذا المنحى وفى ضوء قدرتها على أن تكمل مؤسسة الفكرة المتعالية من خلال النبوة اليهودية وأن تتنافس معها.

لقد حدد فوجلين سلسلة من التحويلات المتتابة فى خطاب أنبياء (بنى إسرائيل) حول النظام الاجتماعى السياسى. وعندما وصل إلى المرحلة الحاسمة التى دخلت فيها النبوة مع بداية الحقبة التى بدأ فيها حدوث الاختراق المحورى، قدم فوجلين الدليل على وجود موجات "خارقة" الطابع من الخطاب الوعظى الذى يقوم على إعادة تجميع رموز حول العالم المادى والعالم الروحى والعالم السياسى. إن التقسيم المحورى للوظائف بين الحكام السياسيين ورجال الدين قد ظهر كنتيجة لعملية واسعة وعميقة، لا ترتبط فقط

بشكل من أشكال التباين الخطي. ويعود الطابع الخارق للخطاب النبوي الذي أدى إلى ظهور هذا الانقسام إلى إعادة صياغته باستمرار عبر تتابع جهود الأنبياء، الأمر الذي أدى إلى اتساع الحدود بين هذه النظم المختلفة إلى أن جاءت اللحظة التي حدث فيها الاختراق: تمثلت هذه النقطة في المد النقدي الذي جعل النبوة اليهودية قادرة على أن تفك الارتباط مع العهد الذي قطعه موسى مع "يهوا" (*) Yahwah والذي نشره موسى باسم "الشعب المختار"، هذا على الرغم من استمرار التزام الديانة اليهودية بتعاليم الوصايا العشر.

وفي هذه العملية نشأت فكرة "الخلاص" Salvation وتبلورت عبر القوة الخارقة للخطاب التخيلي (التأملي) لأنبياء بني إسرائيل (Voegelin 1956: 428-513)، وبهذه الطريقة جسدت أصوات الأنبياء المتتالية معاني مثل معنى الخروج، والعهد، وتحقيق "أرض الميعاد". ووصل الاختراق المحوري إلى ذروته عندما أوضح النبيان أرميا Jeremiah وإسحاق Isaiah "أن هناك مشكلات تتصل بالنظام تفوق الوجود المتعين للمجتمع ومؤسساته" وأنه لا يوجد حل واحد لمشكلة النظام - وأحسب أن تلك القضية تعد مناظرة للقضية المحورية حول الفكرة المتعالية (المرجع السابق: ٤٩١). إن عدم القدرة على تحقيق حل لهذه المشكلة يكمن في أنها مشكلة متعالية وأنها لا يمكن أن تعالج إلا عبر خطاب متواصل، يمكن أن نرى فيه بداية التراث الخطابي (انظر الفصل الثالث). إن هذه البداية التي يمكن القول أنها جسدت "خروج بني إسرائيل من ذواتهم" هي التي كثفت بؤرة الاختراق المحوري الذي قدمه خطاب أنبياء بني إسرائيل: القول بأن الفكرة المتعالية ليس لها علاقة بالمذاهب التي ظهرت بعد ذلك أو بفكرة الخلاص وأنها مجرد تجسيد لخطاب "يحاول أن يواجه الفجوة بين العالم الحق وبين العالم الواقعي في أي مجتمع" (Voegelin 1956 : 491).

(*) اسم الله في الديانة اليهودية.

ولقد كانت النتيجة أن الحركة فى "أوج قوتها" (التشديد من عند مؤلف الكتاب) لم تنتج مجتمعاً واقعياً له نظام معترف به" (المرجع السابق). إن الفكرة المتعالية هنا تفهم على أنها تتصل بأهداف أو غايات غير متحققة ولا يمكن الوصول إليها، وهى غايات يتم إعادة صياغتها باستمرار. فالفكرة المتعالية تتضمن إمكانية تجاوز الحدود الثقافية والاجتماعية، كما أنها تضم جماعات جديدة وترتيبات (نظم) اجتماعية جديدة فى طريق الخلاص (انظر: Schwartz 1975). وهنا يكمن الجوهر السوسولوجى لنظرية العصر المحورى. فالفكرة المتعالية هى مفتاح تنظيم الرابطة الاجتماعية وبناء أساس جديد لما هو مشترك، مقارنة بالصياغات "قبل- المحورية" التى دارت حول إعادة بناء الكون فى شكل طقوس، والتى حددت شكل المجتمع ومكان الأفراد داخله (Assmann 2002 [2000]).

إن تجاوز الحدود الاجتماعية الذى حدث فى العصر المحورى يعتمد بالضرورة على الفكرة الدينية ذات الصبغة المتعالية، والتى ساعدت على ترجمة كلام الوحي (الخطاب النبوى) إلى فهم متبادل بين ذوات وإلى رابطة جمعية تحت مستوى الهيمنة السياسية، وتحقيق درجة من الاستقلال عنها. إن إدماج الكائن البشرى فى جماعة معروفة تسعى إلى الخلاص هو توسيع للعلاقة الثنائية بين الأنا والآخر، والتى كانت من قبل تؤطر فى شكل أسطورة كونية أو طقس كونى أو للعلاقة التى تعبر عن الجماعة المتحدة التى يصورها مفهوم المانا Mana عند موسى^(*) Mauss، وهى القوة التى تكمن فى داخل البشر، توسيعها إلى علاقة ثلاثية بين الذات والآخر والله، وهى العلاقة التى تمت صياغتها من خلال الوحي.

(*) يقصد عالم الأنثروبولوجيا الفرنسى مارسيل موسى (١٨٧٢-١٩٥٠). (المترجم)

ووفقا للمقولات التي حددها علم الاجتماع عند موس، فإن النمط المحورى للرابطة بين الأنا والآخر والتي يتم تحديدها عبر ذات متعالية هي ذات الإله، هذا النمط حل محل الصيغ الأولية للتعاقد والتي كانت تعتمد على نظام الهبة، وكان ذلك بمثابة إحداث قطيعة مع النظام الاجتماعى القديم، بعد تقسيمه إلى علاقات اجتماعية ثنائية ثم إعادة بنائه فى أبعاد ثلاثية بين الذات والآخر والذات المتعالية ego-alter- Alter/ God. والله هو الذى يمثل هذه الذات المتعالية. إن هذا الاختراق قد جعل الفاعلين قادرين على أن يفصلوا أنفسهم عن نظام العلاقات الذى كان يقوم على تبادل الموضوعات كهدايا. وهو بذلك يكون قد اعتمد على ذات أكبر من هذه الموضوعات الصغيرة، إنها الذات المقدسة المتعالية. وقد شكلت هذه الذات المتعالية ذاتا أكبر من الموضوعات وأكبر من الأفراد، وهى بذلك مثلت الدور الأكبر فى عملية الوساطة فى تكوين العلاقات الاجتماعية وتكوين أشكال السلطة.

ويجب أن تفسر "الفكرة المتعالية" والتي جسدت- كما ذكرنا من قبل - التوتر بين العالم المادى والعالم المتعالى فى ضوء معضلة هذه الأبعاد الثلاثية. فالعلاقة الثنائية، وهى علاقة إنسانية معروفة، تحولت عبر عملية الاختراق المحورى إلى علاقة ثلاثية بإضافة عنصر ثالث. وتم ذلك من خلال الإيمان المشترك بوجود الله الذى يجمع الصفات المختلفة للرحمة والجبروت (انظر أيضا: 1961 K.Burke). ويشكل فهم الفكرة المتعالية على هذا النحو تحولا رئيسيا فى فهم العلاقة بين الذات والآخر. كما أن هذه العلاقة تمثل صيغة تجعل مفهوم الممارسة العملية لا يقتصر على منطق ضرورات الحياة، والتي يتم التعبير عنها من خلال إعادة بناء الطقوس الكونية. فالفكرة المتعالية (فكرة وجود الله) هى المفتاح الذى من خلاله نستطيع أن نؤسس لعملية الفهم التى تتم بين الدوات المختلفة عبر وجود توجه

مشارك نحو تحقيق غايات ومرامي بعيدة من خلال الاعتماد على مفهوم العدالة المقدسة.

ومع ذلك فإن تحقيق هذا الاحتمال لا يعتمد على حركة العقل. إنه يتحقق فقط من خلال الجدل الثيولوجي والاجتماعي السياسي المستمر بين المذاهب الإيمانية والمذاهب الإلحادية. فثمة مهمة ملقاة على عاتق المذاهب الإلحادية وهي أن تفتح أفاقا جديدة في مقابل النخب المتمزئة (صاحبة الرأي الواحد) والتي ترغب في المحافظة على هذه الحدود كما هي (Voegelin 1994). إن الحركات التي اعتمدت على مذاهب مخالطة قد عملت باستمرار على نقد التجسيدات النظامية للفعل الذاتي أو العلاقات بين الأنا والآخر (بين الرجل والمرأة، وبين الغنى والفقير، وبين الكبير والصغير)، عندما تتفصل عن الحاجات والممارسات اليومية. إن هذه الحركات لم تكن اعتراضية فحسب، لكنها بدأت تضع أساسا لشرعية ممارسات بديلة مختلفة.. أى أسس لعقائد جديدة new doxa. إن هذا الجدل بين النظم المستقرة والحركات المعارضة قد أفرز وعيا جديدا - وإن يكن جزئيا - يؤسس لأساليب غير مادية للقوة تنظم علاقة الذات بالآخر وتنظم شبكة العلاقات في المجتمع. والهدف الرئيسى لهذه الأساليب هو إفراز جدل خطابى يعمل على تحقيق الخير ويحارب الشر.

وتمثل التحولات المحورية من الناحية الاجتماعية ذروة الزخم نحو تكوين رابطة اجتماعية ترتبط بالتأمل (والانعكاس). ويتجذر هذا التأمل بقوة فى الفكرة التواصلية حول الممارسة، كما تجسدت بشكل خاص فى فكرة الوحي. لقد اتخذ الوحي فى البداية شكلا نبوياً، وإن كان ثمة دلائل على وجوده فى الإطار التصورى الإغريقى فى العصر المحورى. لقد تضافرت الفكرة المتعالية المحورية مع فكرة الوحي لتأسيس صور من التراث الخطابى شكل بدوره ضربا من الفكر الاتصالي - الاجتماعى ذى الطابع القبلى والذى

لا يخضع للتفسيرات "شبه سوسيولوجية" - عبر المناهج الأنثروبولوجية أو الفليولوجية أو الثيولوجية.

إن الإمكانية التحليلية لنظرية العصر المحورى سوف تخضع للمناقشة لو أننا سلمنا بأنه لا توجد وجهة نظر واحدة تؤيد هذه النظرية أو صور مختلفة منها، بل هناك وجهات نظر مختلفة ومناقشة مستمرة حول الفائدة الاسترشادية - وليس الواقعية - لهذا المنحى فى التحليل السوسيولوجى وفى التحليل التاريخى المقارن وفى المنهجية التنظيرية. إن وجهة نظرنا هنا تفضل التركيز الضيق النطاق على الأشكال التواصلية للعلاقة بين الأنسا والآخر. ولقد زودتنا نظرية العصر المحورى بمدخلات مكنتنا من إعادة بناء الطابع الذاتى للرابطة الاجتماعية وما تتضمنه من فكرة "العدالة الاجتماعية" (Assmann 2002 [2000]). ولقد اكتملت هذه الفكرة - على مستوى التحليل السوسيولوجى الماكرو - بالتركيز على علاقة التوتر بين النظم السياسية الاجتماعى والدينية من ناحية، والحركات الاجتماعية الدينية المعارضة من ناحية أخرى.

إن التحولات التى حدثت فى العصر المحورى يمكن النظر إليها باعتبارها الأساس الذى قام عليه التمييز بين المقدس والمدنس، أو بين عالم الفضيلة النقى وعالم الرذيلة - والذى كان يتشكل فى العصر قبل المحورى من الديانات التى سادت حينئذ فى مقابل العالم الاجتماعى - وتلك شفرة ثنائية كانت وما تزال أحد الأسس التى تنهض عليها الأنثروبولوجيا الدينية. وينظر جان أسمان Jan Assmann (2005; [2000] 2002) إلى هذا الاختراق المحورى على أنه يتجسد فى النموذج الذى يطلق عليه "التمييز الموسوى" (نسبة إلى موسى عليه السلام) بين الصديق والزيف (انظر أيضا: K. Burke 1961). والذى وضع الأساس للعظات النبوية بأن يسلك البشر طريق الخير ويتجنبوا

طريق الشر. ففي عظات موسى وفي أسفار الخروج تصور مصر على أنها لا تمثل فقط رمزا "للديانة الزائفة" (الوثنية وعبادة الأصنام)، ولكنها تمثل أيضا "السياسة الزائفة" لكونها "بيت العبودية" (Assmann 2005: 149). ومن ناحية أخرى فإن تجلى الله لموسى في سيناء يجسد تحررا من هذه العبودية، أى تحررا من حكم البشر وليس من الحكم المقدس، ونتيجة ذلك تبدو "ديانة التوحيد كحركة سياسية للتحرر من القهر الفرعوني، وإرساء لطريق بديل في الحياة، طريق لا يكون فيه البشر خاضعين للحكم البشرى ولكنهم أحرار للدخول في تحالف مع الله وتبنى تعاليم القانون المقدس" (المرجع السابق). ويستنتج أسمان من ذلك أن الاختراق المحورى هو ثورة في شكل نموذج للسلطة تم إعلانه بشكل مستقل عن الهيمنة السياسية. وكان هذا هو المصدر المستمر، والمتغير في نفس الوقت، للرؤى المتصلة بالعدالة بين بنى البشر. ومن ثم فإن فكرة "الخلاص" *salvation* لا تشكل مفهوما "دينيا" خالصا، ولكنها تجسد بديلا راديكاليا للسلطة. إن الخلاص هو النتيجة الوسيطة للتحويل أو الاختراق وليس أداة هذا التحويل.

لقد لخص أسمان الاختراق المحورى في عملية "تحويل دلالي" للخطاب حول التقوى والسلطة. فهذا الخطاب قد تم تحويله نحو فكرة التنافس حول السلطة، لا بالقضاء عليها تماما، لكن بتحويل مصدرها من الملك الإله (الفرعون) إلى الله فى العهد القديم. وكانت تلك خطوة جوهرية فتحت الطريق نحو مزيد من التعميق الخطابى حول عمليات شرعية السلطة الكامنة فى التحولات المحورية (انظر الفصل الخامس)، وأنتجت هذه العمليات أساليب جديدة لتنظيم العلاقات الاجتماعية الميسرة وذلك من خلال فتح الباب أمام التأويلات المختلفة للعلاقة بين النظم الاجتماعية والنظم الكونية. وكان ظهور الخطابات حول السلطة مع التباين المتزايد لنظمها عن أجهزة السيطرة

(الهيمنة) لتستقل السلطة بمجال ووظائف متميزة عن هذه الهيمنة، كانت هذه العملية هي المحرك للديناميات المستمرة للتحويل في العصر المحورى؛ لقد تشكلت من المسارات المتعددة للوصول إلى الحقيقة و"الخلاص" وهي طرق يخضع لها كل أعضاء المجتمع حكاما ومحكومين.

لقد كتبت "الإفاضات" نحو اكتشاف الحقيقة، فيما عرف بالتراث الإبراهيمي في نصوص تدون التجليات الإلهية عبر أصوات الأنبياء، هذا التدوين لم يكن شرطا ضروريا للاختراق المحورى ولكنه كان شكلا من أشكاله الممكنة العاملة على تركيز الأفكار والمحافظة على التراث. لقد تشكلت في هذا الوقت جماعة من أصحاب الفضيلة، وقد كانت فئة من طبقة أكبر أطلق عليها جيرج كلاهون Craig Calhoun "طبقة العاملين نحو تحقيق الصلاح" (99 : 1993 Calhoun). ومع مرور الوقت فإن هذه الصياغات التى اتخذت صورا من التفكير الدينى والفلكى بدأت تؤثر على سلوك الحياة وعلى طرق الفهم الذاتى، كما أنها تقاطعت مع الفلسفات الأخلاقية التى تم بناؤها على مساعى نحو الحقيقة لا تتخذ بالضرورة شكلا دينيا، كما حدث أثناء النهضة الفكرية فى أواخر العصور الوسطى (انظر الفصل الثالث والفصل الرابع). ويستطيع المرء أن يفكر فى هذا الصدد فى ظهور طبقة مسئلة تعمل فى إطار مؤسسى، تكونت من مجموعة الكهنة، وقد شكل هذا التطور التباين الوظيفى الذى أدى بدوره إلى مزيد من التباين الذى نتج عنه كل التعقيدات فى المجتمعات الحديثة. ومع ذلك فإن هذا التباين يمكن تفسيره على نحو وظيفى، ولكنه يحتاج إلى تحليل خطابى موضوعى.

ولم يكن النشاط المرتبط بالوصول إلى الحقيقة والخلاص. فضلا عن إدارة هذا النشاط، لم يكن قط نشاطا محايدا من الناحية السياسية. لقد استخدم هذا النشاط من جانب طبقة الكهنة فى سياقات تاريخية مختلفة، فى عملية

مستمرة من الصراع والتوسط والتفاوض بين جماعات اجتماعية عديدة وبين الحكام (Eisenstadt 1982)؛ وانظر أيضا وجهة نظر أكثر انتقائية عند Gellner 1991، وبصفة خاصة حول الإسلام، والذي شكل جل نظريته العامة Gellner 1981، ومع ذلك فإن هذا النشاط لم يكن قط أداة سياسية مثل الأدوات الأخرى. طالما أن طبقة الكهنة لم تكن أبدا جماعة اجتماعية مثل أى طبقة أخرى صاحبة مصلحة⁽⁴⁾.

ومن أجل أن نتجنب أوجه القصور التاريخية الناتجة عن مجرد النظر إلى عملية التحول النظامي السياسي لصور التراث الخطابية، وهى النظرة التى تنبأها الباحثون من داخل الحضارات الغربية، من أجل أن نتجنب أوجه القصور هذه فلا يجب أن ننسى أن الحل الرئيسى للتوتر الذى خلفته الفكرة المتعالية يفهم على أنه علاقة ما بين الأنا والآخر، يتم تدعيمها من خلال الأرواح الفردية ويقوم على شئونها مجموعة من الكهنة المتخصصين، فالبعد الجمعى فى عملية البحث عن الحقيقة لم يكن نتيجة مباشرة للتحويلات المحورية. إنه نتج عن عملية التحول النظامي واسعة النطاق، وعملية التكامل بين نظام العبادة، والأفكار البازغة حول القانون المستند إلى العدالة والأنساق الأخلاقية المتصلة به، تلك العملية التى تمت عبر خطاب متصل من الوعظ والنصح الذى يقوم به الكهنة ويتم التعبير عنه من خلال ممارسات طقوسية. وهذا هو السبب فى أن الخطاب نفسه - وخاصة فى توجهه الثيولوجي - لا يمكن أن يحلل بمعزل عن جوانب الفهم الذاتى والعلاقة الجمعية التى ترتبط به.

وإذا ما نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر أصحاب التراث الخطابى الذى ظهر مع تحولات العصر المحورى فإننا نجد أنهم ينظرون إلى العالم المادى على أنه يأتى فى مرتبة ثانية (فهو يشكل نظام من الدرجة الثانية). ويخضع

تفسير العلاقة بين النظام الأول الذى يرتبط بالفكرة المتعالية (القدس) والنظام الثانى (المادى) لقدّر من التنوع الملحوظ ليس فقط بين صور الترات المختلفة ولكن داخل كل تراث على حدة. فالبعد الرئيسى فى عملية تنافس داخل النظام يتعلق بالعلاقة بين المستويين المكونين له. ومع ذلك فإن أحد الملامح الرئيسية فى العلاقة بين المستويين تتحدد عبر مفهوم محاسبة الحاكم من قبل الإله، أو بالأحرى تتحدد عبر القانون الإلهى. وبالإشارة إلى مصر (وليس حضارة وادى الرافدين) وعملية الخروج على أنها تمثل النظام قبل المحورى كما تمثل الفكاك منه عبر "تعاليم موسى"، فإن صموئيل إيزنشتات Shmuel Eisenstadt قد كتب يقول "إن الملك الإله، الذى كان يجسد النظام الأرضى والسماوى فى آن واحد، قد اختفى، وحل محله حاكم علمانى يخضع من حيث المبدأ للمحاسبة من قبل نظام أعلى، ظاهر" (Eisenstadt 8 : 1986). إن النظام المقدس الذى يشكل نظام الروح التى تتجه إلى الخلاص، يشكل عالما قائما بذاته وهو يحدد مجال النظام الثانى، الذى يتكون من العالم المادى. وهذا هو الذى أدى إلى شرعية وجود الأنبياء اليهود فيما بعد الخروج يؤكدون أن الملوك والبشر مسئولون عن خطاياهم أمام الرب.

إن التحذيرات والعظات والإفاضات المرتبطة بالأنبياء^(*)، والتى كانت توجه إلى الحكام وإلى البسطاء على حد سواء، قد كتبت بلغة خيالية شعرية. ومع ذلك فإن أنماط العلاقة بين النظامين قد أصبحت أكثر إحكاما فى حقبة ما بعد الأنبياء داخل كل تراث دينى على حدة: ففي المسيحية بدأت هذه الحقبة مع ظهور المسيح، أما فى الإسلام فقد بدأت مع نزول الوحي القرآنى على محمد، الذى كان آخر الأنبياء (انظر الفصل الرابع). ومع ذلك فإن كلا من

(*) يقصد أنبياء بنى إسرائيل.

المسيحية والإسلام قد شهدا فيما بعد عصر النبوة، ظهور حركات دينية متنافسة حول تأويل العلاقة بين النظام الأرضي والنظام السماوي. وغالبا ما دعت هذه الحركات إلى استعادة الكاريزما النبوية، وتم استيعابها في بعض الأحيان داخل النظام القائم بوصفها حركات "إصلاحية"، وذلك قبل ظهور حركة الإصلاح البروتستنتي داخل النظام الكنسي اللاتيني (انظر الفصلين الثالث والخامس).

إن مفاهيم مثل "الفكرة المتعالية - والنظام - والخلاص". والتي نتجت عن التحولات المحورية كان لها جذور في الوعي العميق بالموت. إن هذا الوعي قد تجاوز التعامل السابق مع الأخلاق التي ارتبطت بالتصورات حول الكون والأفلاك في الحضارات قبل المحورية، واعتمدت على التبنى الجمعي لعملية الإيقاع الدائري بوصفها عملية دائرية ومقدسة (يقصد عملية الموت والبعث والموت من جديد). ولم تكن مثل هذه الترتيبات تتطلب مفاهيم منظمة حول نظام متباين ومتعال بقدر ما تطلبت التكامل مع صور من الآلهة كقوى داخل النظام الكوني. إننا لا يمكن أن نحلل على شكل محايد فكرة "العالم المدنس" التي تجلت في الأسطورة والطقس قبل التحولات التي حدثت في العصر المحوري والتي أدت إلى الولوج إلى حقبة الفكرة المتعالية والتأمل الخطابي. إن تبلور فكرة العالم المدنس قد حدث - من ثم - في العصر المحوري، التي استخلصت لترسم صورة الشر، والعالم الذي تسوده الفوضى والجبل، وهي الصورة التي تسبق ظهور طريق الخلاص والبحث عن الحقيقة. وعلى سبيل المثال فإن هذا العالم قد وصف في الديانة الإسلامية على أنه عالم جاهلية، وهو العالم الذي يتجلى فيه الغرور البشري الذي لم تمسه المعرفة بالله الواحد الحق. وليس بمستغرب أن يكون الإسلام بوصفه الصورة الأخيرة للتحولات المحورية، هو الذي قدم أكثر التصورات اتساقاً وتكاملاً حول النظام المحوري وحول عالم الشر الذي يسبقه.

إن فكرة الاختراق المحورى نفسها هى بالضرورة نسخة أخرى من خطاب أصحاب الحضارات المحورية. فنظرية العصر المحورى تبالغ فى تأكيد حتمية حدوث الاختراق وتخاطر "بإنكار الحضارات التاريخية السابقة بطريقة لا يمكن أن تتفق مع حقائق البحث التاريخى ذاته" (Wittrock 2005: 67). كما أن هذا المنحى النظرى المشوه يتضمن التأكيد على أهمية "التأمل" أو "الانعكاس" كأحد الإنجازات الرئيسية للعصر المحورى. وفى تعليقه على مشكلة وجود افتراضات تأويلية مسبقة فى هذه النظرية، ذهب أرناسون إلى القول بأنه "يبدو أن المشروع أن نفترض أن محاولتنا لفهم العصر المحورى سوف تعكس تحاملا نابعا من المصادر الغربية- وبلغه أكثر دقة - من توليفات بين المصادر الإغريقية والمصادر اليهودية والتى شكت نقطة ارتكاز مركزية فى صور التراث الغربية" (Arnason 2005 : 27).

ولهذا السبب فقد يكون من المناسب أن نؤسس تحليلنا لصور التراث المرتبطة بتحولات العصر المحورى والنتيجة عنه على تنظير على المستوى الميكرو (الضيق النطاق) لعملية الفهم والترابط الاجتماعى بين بنى البشر، وليس على تنظير واسع النطاق، مرتبط بسرديات الحضارات الكبرى. فبالدرجة التى تجاوزت بها علاقات الأنا والآخر ضرورات الحياة اليومية- وبالدرجة التى ينتهى بها الخوف والبحث عن الحقيقة إلى الفكرة المرتبطة بنظام آخر متعال، بهذه الدرجة وتلك تتفتح التفاعلات داخل ذات البين كما تتضح عمليات الفهم. وكما ذهب مارتن بوبر Martin Buber يمكن القول بأن العلاقة التى كانت تقوم بين الذات والأشياء (الموضوعات) تحولت إلى علاقة بين الذات والآخر (المتعالى) (Buber 1983 [1936; 1958], 1992).

إن الخروج من دائرة الحياة والموت فى الدوائر الطبيعية، وما يترتب عليه من فزع ينتج عن الخطيئة الفردية، إن هذا الخروج يحدد معالم الولادة

التلقائية لمفهوم العلاقة الذاتية بين الأفراد ذات الطابع الداخلي، والتي تكشف عن وجود ذات-روح وصور درامية متقنة للسعى نحو الخلاص. ويتطلب ذلك وجود بنية خطابية تتسم بالإحكام والسردية والفيض على عكس ما كان الحال في الصياغات الطقوسية السابقة. ولصياغة هذا التحول أو الاختراق بمفاهيم سوسولوجية، يمكن أن نقول إن هذا الخطاب الجديد يتسم بالتكثيف في رؤيته للفعل الإنساني على أنه موجه نحو تحقيق أهداف أو غايات عليا تتجاوز المواقف والتفاعلات الآنية. إن هذه الغايات هي التي توجه الممارسة نحو مجموعة من الأهداف والمصالح المنظمة والمرتبة ترتيبا هرميا، بحيث تكون الغايات والمصالح اللامية في الذروة (في قمة الهرم)، خاصة المصالح والغايات المرتبطة بالخلاص، وهي تتضمن أيضا تنفيذ العدالة الناجزة والتي تتجذر بالضرورة في الرابطة اليومية التي تحددها علاقة الذات بالآخر. والغايات هي التي تحدد وجهة هذه العلاقة.

ونحن نرى هنا كيف أن التحليل الذي تقدمه لا يبالغ في إعلاء شأن التأمل (أو الانعكاس) كجزء من الاختراق، وكمحدد لحضارة جديدة تماما، ومؤديا إلى كل الإنجازات التي حققها الحضارة الغربية، نحن لا نبالغ في ذلك بل نوجه العناية في المقابل إلى ضرورة التركيز على قصدية الفعل، أو باستخدام تعبيرات علم الاجتماع، الفعل الاجتماعي، الذي يرتبط داخليا بآليات تواصلية جديدة. إن جوهر التحول لا يرتبط بتأمل ذاتي قدر ما يرتبط باتجاه هادف وواع وتأملي في السعى نحو تحقيق المصالح العليا. وبالقدر الذي نتحدد فيه فكرة الغايات هذه كأفق مثالي للتفاعل الإنساني الذي لا يمس عبر الممارسة الواقعية، بهذا القدر فقط تكون الممارسة الواقعية ممكنة في اقترابها أو ابتعادها عن الخير أو الشر، أو في تجاوزها للنمط المثالي (المرتبط بالغايات العليا). إن وظيفة الغايات العليا لا تتحقق بالكامل فقط، فالفكرة

المتعالية لا يمكن الوصول إليها وصولاً كاملاً، فالغايات هي الأدوات الضرورية للبعد غير الواقعي للفعل الإنسانى متضمناً ما أسماه هيرماس "بالفعل التواصلى" (انظر الفصل الثانى).

لقد عملت ديانات التوحيد الإبراهيمية كصياغة للتحويلات المحورية على حل بعض المشكلات الأساسية لإعادة بناء النظام عبر خلق حقل دائم من التوترات، بين المستوى الأول والمستوى الثانى للنظام، وبين الإله والأرض، وبين المراكز والأطراف، كما انخرطت فى إدارة هذه النظم وفى تحديد المسارات الخلاصية المرتبطة بها. لقد كان الحل الرئيسى يتكون من تكوين علاقة بين الذات - والآخر - والإله وهى الثالوث المقدس. إن هذه الفكرة للنظام لا يمكن أن تتكون فقط من مفاهيم تصورية خالصة أو من خطابات خالصة لكنها تكونت أيضاً (كما سوف أوضح فى الفصل الثانى تفصيلاً) من عمليات مستمرة لتشكيل العلاقة عبر أشكال من التفاعلات الذاتية، وشبكة العلاقات الجمعية.

لقد حدث تطور كبير فى العوالم الاجتماعية عندما لعبت صور التراث المختلفة دوراً فيما يتصل بخلق حقل للسلطة لإدارة الحقيقة، وهى خطوة فتحت الطريق أمام صور من الجدل بين المعتقدات الدينية وبين الحياة الواقعية. إن الصياغة التى قدمها فيبر "العقلانية القيمة"، التى وجدت فى صور التراث المختلفة، إن هذه الصياغة لا تحل لنا إلا نصف المشكلة فيما يتصل بتجديد هذا التراث وصوره. ويمكن للمرء أن يقول إن التراث كما يعرف فى عملنا هذا يتكون من تأسيس آليات نظامية ذات طبيعة وسطية لتنظيم سلوك الحياة بالنسبة للناس عبر تشكيل صور من التفاعلات الذاتية والفهم الذاتى والعلاقات الجمعية. ومن ثم فإن هذه الصور من التراث كان عليها أن تبنى على أساس من العقلانية الواقعية، وأن تحدد ممارساتها وتداخلاتها، على هذا

الأساس. ولقد اتضحت هذه المحطات من التدخلات عبر الظهور الدائري لأصوات الأنبياء. لقد ارتبطت هذه الأصوات بالتحذير من مغبة السلوك الخاطئ، وكان هذا هو الطريق نحو تغيير أنماط العقل العملى فى الحياة اليومية، والتأكيد على أهمية التفاعل المنظم، وتوجيهه نحو أنماط من النظام تتجاوز عقلانية الضرورات الحياتية.

وتشكل صيغ الخطاب النبوى على وجه خاص الخروج الصحيح من عالم الحياة اليومية. وكما أكد فيجولين Voegelin (1997a: 69-85) فإن الطبيعة "الوصفية" لخطاب النبوة تكن ضرورية لبناء نوع من التكشف الرمزى وبناء شكية من العلاقات الجديدة بين الظلم كعامل كامن فى التفاعلات بين الناس وبين الإحساس بعدم تكامل النظام الكونى. إن عدم التكامل هذا ينتج فى الأصل عن سقوط القوة التكاملية للحضارات القديمة فى وادى النيل، وفى بلاد الرافدين، ومن ثم فقد ظهرت فى فترات ومواقف كان "الضمير" منها مؤرقا (Eisenstadt 1985; Szokolczai 2003). والنموذج المثالى على هذا الموقف الحدى للضمير هو الموقف الذى يظهر فيه النبى متحدثا عن أن نظاما قد انهيار- وأن النظام قد تفكك من الداخل: كما هو الحال فى الإمبراطورية السريانية، والتى كانت "الإمبراطورية الأولى فى العالم"، والتى بنيت على الغزو فى حوالى سنة ٦٠٠ ق.م، تماما مع بداية الفترة الجوهريّة لحدوث الاختراق المحورى (Szokolczai 2001a, 2003).

إن هذا المنحى يساعدنا أيضا على تجنب المفارقات التاريخية للتعامل مع "الدين" كمجال أو كحق أو نسق (فرعى) داخل المجتمع. فنحن لسنا بحاجة هنا إلى أن نفترض وجود صيغ "دينية" محددة للفعل الاجتماعى تواجه تلك الصور المبنية على الفهم "المدنى" للحياة السياسية والاجتماعية، والتى ازدهرت فى صور الديمقراطية الإغريقية، والفلسفة الإغريقية، والتراث

"الغربي". إن النموذج "المدنى" لتنظيم حياة البشر يستند بشكل خاص إلى النموذج المحورى (انظر الفصل الخامس؛ وانظر أيضا Eisenstadt and Giesen 1995). ويمكن استدماج الطريقة الإغريقية فى البحث عن الصالح العام (Kirner 2001) داخل المنحى النظرى للحضارات المحورية، على أن نحتفظ بإسهامه الأسمى، كما يتحدد هذا المنحى النظرى بتأكيد على صور التراث اليهودى والمسيحى والإسلامى وما يرتبط بها من تصورات حول الفعل الإنسانى والتفاعل الإنسانى، وهى عملية تراكمت فى عصر النهضة المحورى فى أواخر العصور الوسطى (انظر الفصلين الثالث والرابع).

لقد لاحظ البعض "أن الصورة التى تكونت عن المدينة الفاضلة كجماعة من المواطنين يمكن أن تفسر على أنها نموذج للفكرة المتعالية التى تدخل فى توتر دائم مع النظم المادية للمدن اليونانية الموجودة بالفعل" (Arnason 2005:39). ومع ذلك فإن ظهور هذا الإطار العام للفكرة المتعالية قد تم عبر تطور تدريجى ولم يكن إنجازا سهلا فرضته التحديات التى وجدت فى المدن اليونانية، خاصة فى مدينة أثينا عبر التطورات المتميزة للفلسفة اليونانية التى أدت إلى خلق صور دقيقة ومنظمة من الفكرة المتعالية (Humphreys 1975; Humphreys 1986; Elkana 1986; Raaflaub 2005) الممارسات فى عهد السفطائيين. إن قيادة بيركليس^(*)، والتى ظهرت بعد منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد مباشرة - حينما بلغ الاختراق المحورى أوجه قوته- هذه القيادة قد أظهرت تناقضات عميقة، ففى هذا الوقت تضافرت القوى السياسية الإثنية والإنجازات الحضارية مع ممارسة الحياة العامة فى المدينة الأثينية لتدخل المدينة فى دائرة من التدهور بسبب

(*) بيركليس (٤٩٥-٤٢٩ ق. م) رجل دولة وزعيم يونانى مشهور فى العصر الذهبى لأثينا.
(المترجم)

صعوبة إيجاد قدر من الاتفاق على القيم الداخلية التي يمكن من خلالها تطبيق الإجراءات الصحيحة لممارسة الديمقراطية.

ففي سعيه نحو تحقيق القوة في الداخل والخارج وفي الوصول إلى خطاب عام يتضافر مع الخطاب السياسي في دولة المدينة عبر أدوات البلاغة (واللغة)، أخرج بيركليس من دائرة النقاش العام (الرشيد) تلك المعتقدات المشتركة بين الناس حول المرغوب فيه وغير المرغوب فيه والتي زودت الأثينيين الذين يمارسون الديمقراطية بالأسس الأولى والمطلقة التي تنهض عليها مناقشاتهم" (56 : MacIntyre 1988). إن التوتر بين القيم القاعدية المشتركة وبين المناقشات والإجراءات العقلية سوف يكون لها تأثير أيضاً في الأفكار الحديثة حول العقل العام وحول المجال العام (انظر الفصل السادس). فالمحقق أن حالة بيركليس تشخص المعضلات الحديثة: فيسبب تحليل المرجعية المتصلة بالقيم المشتركة أو فقدانها، فإن الأولوية التقنية للإجراءات يجب أن يتم تعويضها عبر بناء تخيلي للهوية الجمعية ("نحن الأثينيون")، وتلك بدورها تمهد أرض - بصرياً وطقوسياً - الفضاء العام لتحديد نمط الخطاب. إن تفضيل استخدام المنهج البلاغي والوسائل النقاشية والتفاوضية حدث من مركزية الفكرة العقلية (أو الرأي العاقل) وذلك بفتح الفضاء العام للحديث عن الهوية على نحو مبسط، وكما قال ماكنثير:

"إن رؤية بيركليس لا تنفصل هي نفسها عن البلاغة إذا ما نظرنا في الوسائل التي نشرت بها، إنها عمل خيالي اتخذ شكلاً في بناء مجسمات للبارثون Parthenon كما اتخذ شكلاً في الكلمات. لقد كانت الصور هي جوهر وجهة نظر بيركليس وليس المفاهيم أو الآراء" (المرجع السابق: ص ٥٧).

إن الإبقاء على أهمية الحجة والتفكير العام لم يكن لها أن تتحقق بالمحافظة على الوضع الذى كان قائما قبل بيركليس، حيث كانت الحجة ما تزال تلتبث بالسرد الأسطورى لعصر البطولات الإغريقية. لقد كانت تتطلب خلق مستوى جديد من التفكير يمكن أن يحول - إذا كان لنا أن نستخدم لغة فيكو - ما كان له صفة العمومية الخيالية إلى عموميات ملموسة (المرجع السابق)، مع الأخذ فى الاعتبار كل المخاطر التى يشتمل عليها هذا التحول. إن هذا التحول قد حدث فى الفترة الكلاسيكية للفلسفة الأثينية، والتى تزامنت مع حقبة ازدهار الديمقراطية الأثينية. لقد كانت هذه نقطة تحول حاسمة كان لها تأثير على كل الصياغات التصورية اللاحقة للخطاب والتحليل العقلى فى المنطقة الحضارية المتوسطية والأوروبية، عبر التأثير الذى أحدثته فلسفات أفلاطون وأرسطو على كل من المسيحية والإسلام. إن هذا الاختراق الفكرى قد مارس تأثيرا كبيرا ليس فقط على "الغرب" ولكن على تطور الأسس الفكرية والدومجاطية لكل الديانات الإبراهيمية والتى تشكلت فى ما نطلق عليه النهضة المحورية، وذلك عبر تفسيرات وتعليقات لا تنتهى على نظرية الأخلاق عند أرسطو (انظر الفصلين الثالث والرابع).

وكما لاحظ ماكنتير، فإن الانتقال من المرحلة التى كانت تسود فيها بلاغة بيركليس إلى تأسيس أفلاطون للقيمة فى الفكرة المتعالية (الفاضلة) يمكن أن ينظر إليه على أنه الطريق النظرى الوحيد لتجاوز أولوية فضائل الكفاءة والقوة التى أكد عليها بيركليس. ولقد جاء حل هذه الإشكالية فى التأكيد بشكل أكثر خيالية على "فضائل الامتياز" أو "القيم"، والتى كانت متأصلة هناك فى "عصر البطولات" (الذى سبق العصر المحورى). إن النقد الأساسى الذى ساقه أفلاطون للديمقراطية الأثينية أوضح عدم قدرة هذه الديمقراطية على تطوير أفضلية (أو أولوية) لفضائل الامتياز التى يمكن

تحقيقها عبر الاستعدادات الفطرية والتي كانت تسمى فى خطاب العصر قبل الكلاسيكى "بالفضيلة". إن جمهورية أفلاطون شكلت دحضاً للفرضية القائلة بأن الخطاب السياسى والمناقشات السياسية العامة التى كانت تدور داخل الديمقراطية الأثينية يمكن أن تؤدى إلى تحقيق فضائل عليا داخل السياسة. إن تحقيق الفضائل العليا يمكن أن يقدر فقط فى ضوء ما يحققه من مصالح، وبقدر ما يدفع الأفراد إلى فضائل الكفاءة، ومن ثم فإنه يكون قادراً على تحديد معالم علاقات القوة وأن يكسب لعبة القوة (MacIntyre 1988 : 63-64). وفى مقابل معارضته لذلك قدم أفلاطون نظرية منضبطة حول المدى الذى يمكن أن يتشكل من خلاله الامتياز الإنسانى، ومن الطبيعى فى هذه الحالة أن يخضع العقل الفضائل الخاصة بالكفاءة لتلك الخاصة بالامتياز "(المرجع السابق : ٦٨). لقد كان هذا باختصار هو إسهام اليونان فى الاختراق الفكرى للعصر المحورى.

إن النقطة التى دافع عنها أفلاطون هى أنه "بغير الفضيلة فأنت لا تستطيع أن تكون عقلانياً من الناحية النظرية أو العملية، وأنت بدون العقلانية لا يمكن أن تكون فاضلاً" (المرجع السابق : ٦٩). إن مفردات الفضيلة تتركز بين محورى التفكير العملى وبين الغايات التى يرمى إليها هذا التفكير ويعد هذا الإسهام الجوهرى الذى قدمته الفلسفة الإغريقية فى التحولات المحورية. لقد استجاب أفلاطون للتقييم الذى قدمه سيوسيديز^(٥) Thucydides لتصور بيركليس لدولة المدينة، والذى يعد نوعاً من النقد التفكيكى الذى يوضح كيف أن العدالة تعتمد بالضرورة على إرادة الشخص الأقوى، ومن ثم فإن خطاب العدالة يتبع هذه المحددات للقوة. إن سيوسيديز قد تلمس معالم خطاب سوسيوسياسى يعمل وظيفياً لتحقيق القوة بشكل رخيص، محاولاً أن يضيف

(٥) مؤرخ يونانى.

القوة الفائقة على الفضيلة وأن يسخرها تسخيراً أدائياً في كل العلاقات العامة والشخصية. وفي مقابل سيوسبيديز يذهب أفلاطون بأنه لا توجد ألعاب للقوة ولا مساعي للوصول إلى فضائل الكفاءة والتي تنحصر في ذات الفرد وتأخذ وقتاً طويلاً : فنقص فضائل الامتياز، وخاصة فضيلة العدل، يضع حدوداً قوية على الوصول إلى هذه الفضائل.

ويتضمن هذا المنحى وجهة نظر مختلفة تماماً عن الأساليب البلاغية. فالبلاغة في خطب بيركليس يتم تحقيقها عبر مهارات تؤدي إلى تشكيل علاقة أدائية بين الوسائل والغايات، تلك العلاقة التي تنتهي عادة إلى السيطرة على إرادة المواطن دون نقاش، أما أفلاطون (أو بالأحرى سقراط الأفلاطوني) فقد أكد على فكرة "أن لا أحد ممن يمتلكون "أسلوباً" أو "تقنية" يستطيع أن يفهم ما إذا كانت الغاية التي يحققها هذا الأسلوب غاية فاضلة أم لا، فالفهم يتطلب معرفة بالفضائل وبالفضيلة على نحو عام" (المرجع السابق: ٧٠). ومن ثم كان مسعى البحث عن فكرة العدالة بعيداً عن ديناميات البحث عن الفضائل المرتبطة بالكفاءة (أو المهارة) بل أيضاً البحث عنها دون فرض أى شكل من أشكال الهوية الجمعية، وقد كان ذلك منعطفاً حاسماً في عملية التحول.

ومع ذلك فمن الأهمية بمكان أن ننظر إلى هذا التحول في إطار أعم، يمكن أن يربط - ومرة أخرى أستخدم لغة فيكو - بين العصر البطولي السابق للعصر المحوري وبين العصر (المحوري) الإنساني "ذى الصبغة المدنية العامة". والهدف من ذلك هو الوصول إلى منحى أفضل لمعالجة القضية الرئيسية المتصلة بإعادة بناء الرابطة الاجتماعية عبر الممارسات العملية للفهم الذاتى بين الأفراد والعلاقات الجمعية بينهم، والتي تتضمن فى نفس الوقت السعى نحو تحقيق الأفكار المتصلة بالعدل (انظر الفصل الثانى). فالمثيرات الرمزية للنظام يجب أن تتأسس على علاقات اجتماعية ضيقة

النطاق. إن من الأهمية بمكان أن نركز على الطريقة التى تتشكل بها التصورات حول "الفضائل"، لا باعتبارها تتجسد فى شرف البطولة أو فى "المهارات" الفنية المرتبطة باتجاه بيركليس فقط، بل باعتبارها تتجسد أيضا فى التوتر فى الاستعدادات الفطرية الذى يؤدى إلى تسهيل إقامة علاقة جمعية بين ذات البين، كما يسهل الاتصال أو التواصل بينهم. إن تبلور هذه العملية نتج عن مسار طويل ولم يكن ناتجا قط عن اختراق فكرى مؤقت وسريع.

لقد انتشرت فى "العصر البطولى" (اليونانى) كلمة *Dikaios* (وتعنى الشخص العادل Just)، وهى تدل على الرجل الذى يحترم نظام الكون، ولا يخترقه قط. ومع ذلك فقد ظهر تحول خطابى لحظى ولكنه مؤكد فى نهاية القرن الخامس قبل الميلاد. لقد بدأ هنا التساؤل عما إذا كان عدلا أن يفعل المرء ما يطلبه منه النظام القائم. لقد أصبح ممكنا هنا إلا يوافق المرء على ما يمكن أن يكون عدلا حتى ولو كان بأسلوب ثورى، إذا ما رأى أنه لا يجب بالضرورة أن يتصرف وفقا للنظام القائم. ولم يكن هذا التحول إلا هذا الاختراق الفكرى المحورى الذى وضع الأساس للحكم التأملى، وفتح الآفاق أمام خلاف خطابى حول الطريقة التى تتكون به أهداف الجماعة أو غاياتها، والتى ترتتب بها المصالح أو القيم التى تغطيها هذه الأهداف، والطريقة التى تتحقق بها هذه المصالح وتلك القيم، وكذلك الطريقة التى تعرف بها. فلقد كانت أحد الاهتمامات الرئيسية لسقراط تنحصر فى الطريقة التى تستخدم بها المفاهيم، والاعتماد السلبي على المعرفة المستقاة من الآخرين، وأن ذلك الأمر لا يؤدى إلى تكوين رؤية أخلاقية ذاتية، ومن ثم فإنه سوف ينتهى إلى انهيار المسعى الإنسانى نحو تحقيق الفضائل المرتبطة بالامتياز. وبالتالي تفكك النظام الكلى للمدينة (MacIntyre 1988: 134). ومن ثم فإن الانعكاسية القائمة على الفكرة المتعالية ليست مجرد اختيار بين عدد من الخيارات، ولكنها الاختيار الأوحد لاستعادة النظام، أى تأسيس نظام جديد.

إن كلمة الحقيقي أو الصادق true، والتي تتجسد في وجهة النظر الكلية للصراع المسرحي (أو الدراما المسرحية) (وهي تمثل مؤسسة متميزة في كل الإغريق القديمة وليس في أثينا فقط) تستغرق كل صور التنافس داخل المجالات السياسية والدرامية والفلسفية، وتضمها جميعا بطريقة عضوية. ولقد كان هذا هو السيناريو الملائم لمحاولة سقراط في الإصلاح التربوي عبر الخطابة الساخرة والعقلانية. ومع ذلك فإن هذا لم يحقق الضمان لاستمرار الوضع كما هو عليه، فلقد كان الخطاب الذي اشتمل على القيم المحورية خطابا تنافسيا ومسرحيا وجداليا في ذات الوقت. لقد شهدت أثينا فضاء عاما متكاملا تجسد في "الأجورا" (*) (مكان السوق أو المجال العام)، والتي نتجت عن صور من الروابط القرابية، والتزامات بقيم العصر الهيموري (نسبة إلى هيموروس). ومع ذلك فلم يكن هذا الطرف كافيا لضمان تواصل التفكير العام ذي الفعالية (انظر المرجع السابق: ١٣٨) ولذلك فقد كان مفهوم الغايات أو الأهداف مفهوما ضروريا لهذا المشروع الإصلاحى التربوي، الذى بدأه الفلاسفة الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو. لقد نظر الثلاثة إلى الفضائل على أنها تتفصل عن الأدوار الاجتماعية القائمة على العزوة. كما أنهم توصلوا إلى رؤية للحياة الصالحة بطريقة تبدو عالمية. ومن هنا فإن تحقيق الغايات لا يتم دون غرس فضائل تعد الأساس الذى يبنى عليه الفهم الذاتى بين الأفراد، كما تنبى عليه العلاقات الجمعية، والتي تتطلب بدورها ضربا من الفكرة المتعالية.

لقد ظهرت الفكرة المتعالية على السطح فى القرن الرابع قبل الميلاد وتجزرت فى الفترة الهلنستية. ونحن لا يمكن أن نفكر فى السياسة فى بلاد

(*) الأجورا مكان فسيح فى بلاد اليونان القديمة يتجمع فيه الناس لسماع الخطابة والشعر أو لأوامر الحكام. (المترجم)

الإغريق بعيدًا عن أرسطو الذى استدمج الفكرة المتعالية فى نسقه النظرى جنبًا إلى جنب مع خطاب الفضائل. ومن الواضح أن أرسطو قد أنجز مالم يستطع أفلاطون إنجازَه، خاصة قدرته على ربط العقلانية العملية بالتفكير العام طبقًا لصيغ سوف تؤثر بنجاح فى التحولات اللاحقة - وإن كانت بطرق مختلفة- داخل الشجرة الإبراهيمية خاصة ازدهار المسيحية والإسلام وعصر النهضة المحورى فى أواخر العصور الوسطى. وإذا ما كان هناك خلل فى محورية الحقبة الإغريقية، فلم يكن هذا الخلل فكريًا أو بسبب غياب العلاقة بالمتجاوز أو المتعالى، ولكن كان نظاميًا أو مؤسسيًا. فقد كان هناك تفرد نظامى (مؤسساتى) يتجلى فى الانكفاء الذاتى الشعبوى لدولة المدينة الإغريقية. مما وضع حدودًا على عمومية مفاهيم الإنسان، مع ترك الانطباع بأولوية "المدنى" على "الدينى" فى الفكر المحورى الإغريقى. ويمكن للمرء أن يذهب إلى القول بأن الحالة الإغريقية قد أثبتت ضعفها فى بناء معالم نمط حضارى، وفى بناء معايير للنظام يمكن أن تمتد خارج حدود الجماعة (Arnason 2005: 46-48). أو أن المشكلة تنحصر - كما لاحظ ماكننتير - فى الحقيقة التى مؤداها أن "كلا من الشعراء والفلاسفة لم يميزوا فيما قدموه من رؤى بين هذه العلاقات التى يطلق عليها العلاقات العالمية (أو العامة) والإنسانية وبين ما هو محلى أو أثينى. لقد كانت دعاوهم واضحة تمامًا: أثينا تستحق المدح دائما لأنها عبرت عن الحياة كما ينبغى أن تكون..." (MacIntyre 1984 [1981]: 133)

ولذلك فإن النموذج الأثينى كان أكبر من مجرد الأساس الذى قامت عليه الحضارة الغربية، لقد أنتج النموذج الإغريقى تراثًا غنيًا ومعقدًا ترك تأثيرًا فيما جاء بعده خاصة التراث المسيحى والإسلامى. لقد أضاف الإغريق الاكتشاف الذى مؤداه أن الحقيقة تقف شامخة ضد الزيف (Assmann 2005).

وتكمن قوة هذا النموذج في التمهيد التصوري الدقيق لتأثيرات هذا الاكتشاف فيما يتصل بالعقلانية للفعل الإنساني. أما اكتشاف الإغريق للسياسة فقد بدا على أنه ممارسة عامة لا يمكن أن تستمر وفقا للقاعدة الوحيدة المتصلة بالأساليب البلاغية التي تستخدم في الإقناع (الترغيب)، ولذلك فهي تحتاج إلى فكرة أعم ترتبط بالأهداف أو الغايات كما ترتبط بالأفكار المتجاوزة أو المتعالية لتحديد معالم لرابطة الاجتماعية على نحو أبعد من الجوانب الضيقة المحددة تاريخيا واجتماعيا، أو المشروع الشعبوي.

"إن الشكل الوحيد للجماعة الذي يمكن أن يتمشى مع هذا المعيار هو هذا الشكل الذي يبنى فيه أعضاء الجماعة حياتهم المشتركة في ضوء نشاط يكون هدفه هو تحقيق التكامل الدافعي، بأي شكل كان، لكل الأنشطة التي يؤديها الأفراد ومن ثم وذلك بهدف المحافظة على شكل الحياة تلك بحيث تتحقق داخلها مصلحة (أو فضيلة) لكل نشاط بجانب المصالح (أو الفضائل) التي ترتبط بأنواع من الإثابة الخارجية أو الامتياز. ولقد أطلق الإغريق على هذا الشكل من النشاط "السياسة" (MacIntyre 1988 : 33-34) Politics.

ولهذا فقد كانت مسيرة التأمل عند سقراط وأفلاطون وأرسطو تسعى إلى تكوين علاقة بين عالم أول (عالم الفكرة الفاضلة المتعالية) وبين عالم ثان (عالم مادي له طابع اجتماعي وسياسي) يمكن مقارنته بالحضارات المحورية في منطقة المتوسط وأوروبا. وبعيدا عن قضية "ضعف" أو "مرض" الحضارة الإغريقية، و"تطبيعها" النهائي، فإن التراثات الإبراهيمية الثلاثة قد تعاملت مع حقل التوتر بين النصوص التي جاءت بها وبين نصوص فلاسفة اليونان.

الفصل الثانى

تجسير العلاقة بين الخيال والممارسة والخطاب

التراث والممارسة و"الفعل التواصلى"

سأحاول فى هذا الفصل أن أطور رأيا أكثر إحكاما لتفسير تأثير الخطابات التراثية التى نتجت عن الاختراق المحورى فى تكوين مفاهيم وممارسات رئيسية من "الفعل الاتصالى" Communicative action. وتعد مناقشة هذا الأمر ضرورية لتحقيق عمق نظرى لفهم جينولوجيا المجال العام الذى هو موضوع كل الفصول القادمة. فخلف التنظيم القانونى والصدق المتضمن فى الخطابات التراثية للكهنة ذوى "الرتب العليا" فى الاكليروس، كانت توجد هناك أدوات اتصالية متجذرة تبناها الفاعلون لتحقيق قدر من الاتساق العملى والتنظيم الجمعى لأفعالهم.

وثمة فكرة طرحتها على نحو عابر فى الفصل الأول وتستحق أن نطورها على نحو أكبر هنا، وهى فكرة تتعلق بالنظر إلى صور التراث الإبراهيمية كخطابات نبوية اجتمعت فيها أشكال من الخيال النثرى والأسطورى - ومن ثم فقد شكلت هذه التراثات مصدرا تاريخيا ومؤسسيا للرابطة الاجتماعية الأساسية بين الذات والآخر، وكأساس لتكوين رابطة ثلاثية مع العالم الربانى. ولقد تبلورت هذه الفكرة فى بدايتها عبر الفلاسفة المسلمين، وتم تدقيقها من خلال "سبينوزا"، وأصبحت أكثر إحكاما من خلال

شرح "فيكو" الذى أوجد وشائج صلة مورفولوجية بين السرديات الهيمورية الإغريقية والسرديات العبرية الموساوية (وانظر أيضا الفصول الثالث والرابع والخامس; 72-73 : Preus 1989). إن الأنبياء الذين تحدث عنهم "سبينوزا" والشعراء الذين تحدث عنهم "فيكو" يشتركون فى القدرة على التحدث بشكل خيالى ومقطعى من أجل التمكن من نقل الفضيلة والرحمة إلى عامة الناس (المرجع السابق: ٨٠-٨١).

لقد تعامل الكتاب من داخل الدوائر النظرية المهمة بفكرة التحولات المحورية، مع مفهومي "الحضارة" و"التراث" كمفهومين مترادفين، أو كمفهومين لهما معانى متداخلة. ولكننا فى المناقشة الحالية نحاول تدقيق مفهوم التراث كمفهوم يربط الممارسة بالخطاب بفضل الوساطة المعرفية للخيال. فنحن هنا بصدد خطاب، كالخطاب النبوى، يظهر عبر مرحلة أسطورية لكنه عبر تطوره نحو فكرة العقل (المنطق) لا يتخلص تماما من الأسطورة، وينطبق نفس هذا الأمر على التراثات الفلسفية خاصة تلك التى تأثرت بالنزعة الأفلاطونية.

لقد شكل الجهد المتصل لربط الحياة اليومية والممارسة بالفكرة المتعالية الجديدة، هذا الجهد كان جزءا من العملية التى بمقتضاها تم تكوين خطاب الأنبياء، الذى ينطبق على حكم الذات فى المجتمع أو المحافظة على الرابطة الاجتماعية بين الذات والآخر عبر أشكال محددة من الفعل الاتصالي. إن الخطاب النبوى أنجز هذه المهمة عبر تجسير الفجوة بين المستوى الأول والمستوى الثانى من نظم الواقع والذى أشرنا إليه فى الفصل الأول. فلقد كون أشكال جديدة من السلطة والتى ساعدت فى النهاية على تكوين صور من الفهم الذاتى والعلاقات الجمعية - ولقد كانت علاقات جديدة إذا ما قارناها بالعصر ما قبل المحورى - خاصة إذا ما نظرنا إلى البعد الخيالى للفعل (انظر الفصل الخامس).

إن التراث يعمل في هذه الحالة في المحافظة على العلاقة بين الخطاب والممارسات عبر الوقت، ويحافظ على جذوره في المصادر الإبداعية للخيال الأسطوري، ويسمح بحفظ التوازن بين الاستقرار والتغيير جنباً إلى جنب مع الخطاب الفكرى ومع المستويات النظامية والعملية للتداخل في عوالم الحياة عبر السحر المحورى للكلمة. إن الصياغة الإجرائية الأساسية لتراث ما تتمثل في سعى مريديه نحو تحقيق التآلف بين كل هذه المستويات والراقات، على الرغم من وجود درجة معقولة من الوعى- بين حراس التراث- بوجود التوتر واستمرار هذا التوتر.

إن علماء الاجتماع الذين تابعوا الإطار النظرى للعصر المحورى قد ركزوا على التحولات المحورية كشرط ضرورى لحدوث الاختراق التاريخى التالى الذى أدى إلى ظهور الحداثة، ولكنى أكثر اهتماماً بديناميات التراث كطريق لفهم تعقيدات الاختراق الحديث وهشاشته، وظهور المجال العام الحديث، الذى اعتمد على الطموح التنويرى بتجاوز كل صور التراث، والتعويل على مفهوم الفاعل المستقل. وأنا أحاول أن أتبع هنا تحليل هذا الغموض الذى يكتنف مفهوم المجال العام، ليس من خلال الطريقة التفكيرية، ولكن بهدف اكتشاف صور التوتر فى العلاقة بين الممارسة والتفكير العام كما تم توارثها وتحولها فى العصر الحديث. لقد كان ماكنثير مفيداً فى هذا الصدد، فقد أكد إيجابية نقاط البداية، والاختراقات داخل التراث. ومع هذا فإن المرء يجب أن يكون واعياً بالفرق بين إمكانية حدوث الاختراقات والفعل الاتصالى والعملى لصور التراث فى الأوقات العادية. لقد ركزت أيضاً على تلك الجوانب الأخيرة دون الدخول فى مجال التغييرات اللهم إلا تلك اللحظات التى يمكن تسميتها لحظات انقطاع.

فعندما تستقر صور التراث فإنها تعمل من خلال برنامج داخلي يضيف الشرعية على الإجراءات التي يتم بها النقاش والاتفاق، وتضيف عدم الشرعية على الإجراءات الأخرى. وبهذه الطريقة فإن التراثات تلك تحصن نفسها ضد مستوى معين من التعرض لانقطاع التواصل. وفي نفس الوقت فقد احتاجت هذه التراثات إلى التغيير، وإلى أن تؤثر هي نفسها في إحداث هذا التغيير. في هذه الحالة فإن المنحنى الذي اتخذه ماكنثير يعتبر أكثر ملاءمة من الناحية السوسيولوجية من نظرية العصر المحورى، فهو يساعد على إثارة فرضية هامة مفادها أن الفكرة المتعالية والمصادفة قد مهدت الطريق نحو التحفيز الدافعي والانعكاسي للفاعل. أما منحنى العصر المحورى فلم يتجاوز التفسير الهيجلى الغائى للتاريخ الذى يرجع إلى كارل ياسبرز الذى يؤكد على حدوث ثورة فى تكوين الذات كمتغير أساسى. إن تلك القضية تعد بالأساس قضية تتعلق بفهم الذات والهوية. وقد أنجزتها فلسفة التاريخ الكبرى والتي يصعب من خلالها تطوير فرض سوسيولوجى. فبال تأكيد على الطريقة التي يعمل بها التراث فيما وراء الاختراق الثورى المحورى بحيث كتب ماكنثير يقول:

”لقد أولى حواريو التراث، فى محاولتهم لتنظيم الحقائق التراثية واكتشافها، أولوا اهتماما أوليا للأبنية النظرية حول هذه الحقائق التراثية، وتعاملوا معها كمبادئ عملية وميتافيزيقية أولى. ولكن هذه المبادئ كان عليها أن تتغرس فى العملية التاريخية لتبرير الجدلى“. (McIntyre 1988 : 360)

ولقد اقترح جون شوتر John Shotter، فى تعليقه على وجهة نظر ماكنثير فى توجيه التراث نحو التغيير وفى محاولة لدمج هذه الفكرة مع مفهوم فنتجنشتين حول شكل (أو صورة) الحياة، اقترح شوتر أن نوجه تصوراتنا نحو الإبداع الذى صاحب التحولات الجزئية فى التراثات المختلفة باعتباره ضروريا لتحقيق الحيوية فيها. لقد كتب يقول:

إذا كان على الجماعة أن تحافظ على صور التراث حيه داخل أشكال الحياة، فإن هذه الأشكال يجب أن تسمح بوجود فرص للحوارات والمناقشات لا على مستوى المناقشات الثانوية التى تتصل بما يجب مناقشته والسبب وراء هذه المناقشة فحسب، بل يجب أن تفتح الآفاق لظهور حوادث شعرية فريدة تسمح لنا أن نرى فيها ظروفًا مرت بنا مر الكرام دون أن نلتفت إليها (Shotter 1996 : 16) ^(١).

وكمرحلة تالية لهذا التحليل فإننا بحاجة إلى أن نضع الفكرة المتعالية واحتمال حدوث حادثة إبداعية غير متوقعة لا فى قلب الإطار العام الذى يمكن الفاعل، أو بدلا من ذلك، عالم حياته فحسب، ولكن فى الطريقة التى تنتظم بها العلاقات الاجتماعية لكى ندلل على أسبقية الرابطة الجمعية بين ذوات الناس. إن عملية تكوين الذات شكلت دافعا لايمكن تجاهله داخل عمليات الفهم الذاتى فى الغرب فيما بعد هيجل. لقد أسهمت الفينومينولوجيا فى تقديم أفكار حول الذات وعالم الحياة ونقلت هذه الأفكار إلى أكثر فروع علم الاجتماع طموحًا من الناحية النظرية فيما بعد الحرب العالمية الثانية، وهو علم الاجتماع الدينى، كما تجلت فى أعمال برجر ولوكمان (انظر الفصل الأول). ويظل هذا المنحى جزءًا من جينولوجيا ديكارت التى تضع أهمية قصوى لذوات الأفراد فى مقابل موضوعية أو فينومينولوجية الواقع. "وبالرغم من أن هذا الواقع يخضع لسيطرتنا (نحن الباحثون) كطرف ثالث ينظر إلى هذا الواقع من الخارج.. إلا أن هذا الواقع لا يستجيب لنا كمتفاعلين على المستوى الأول أو الثانى" (5: Shotter 1996). ولهذا فإن المنحى الفينومينولوجى يضحى بإغفال العمليات السوسولوجية الدقيقة الكامنة خلف الاختراق المحورى؛ فهو يضيف العلاقة بين الأنا والآخر (أو حتى

العلاقة بين الأنا والآخر والله) يضيفها إلى مجرد العلاقة بين الأنا والموضوع. وباستخدام لغة محورية فإن الموضوع الذى يشكل الوسط الفينومينولوجى للتواصل والفهم يمكن أن ينتج فقط من ثلاثية العلاقة بين الأنا والآخر والله، وما يعتبرها من توترات. وهنا يتحول "الموضوع البسيط" إلى "موضوع أكبر وأشمل" it وهو يشكل القوة الاتصالية العاملة على تحقيق التماسك بين الأبعاد الثلاثة، إنه العقل logos.

ومن خلال التأثير بأعمال كل من ماكنثير وطلال أسد، فإننى أحاول تطوير فكرة حول مفهوم "التراث الخطابى"، الذى يربط - باستخدام لغة فييتجنشتين^(٢) - صورة الحياة بلعبة اللغة، ومن ثم فإنه يتغلب على نقاط ضعف الفينومينولوجيا فى تصوراتها حول "عالم الحياة"، كما يتغلب على نقاط ضعف الاتجاهات ما بعد الفينومينولوجيا والمتعلقة بالمذهب البراجماتى الذى لم يستطع أن يستوعب فكرة التراث. ويجب أن تساعد هذه المناقشة النظرية أيضا فى فهم ديناميات التغير التى يحدثها التراث الخطابى والتى تحدث فى داخله هو نفسه. ومثل هذه التحولات لا يمكن أن تفهم عبر مدخل ماكرو سوسيولوجى يركز على البعد الحضارى. ومن الناحية الأخرى فإن نظرية هيرماس حول الفعل التواصلى وكذلك الفكرة التى تتأسس عليها وهى فكرة عالم الحياة، والتى ورثها هيرماس من علماء اجتماعيين تأثروا بتراث الفينومينولوجيا، والتى أعاد صياغتها فى ضوء مدخله "البراجماتى-الشكلى"، إن هذه النظرية يجب أن تناقش على أنها لا تقدم سوى حل هش لكل المشكلات التى أشرنا إليها، كما أنها فى نفس الوقت تسير فى طرق بعيدة عن المحور النظرى - خاصة التنظير حول التراثات الخطابية كأساس لفهم جينولوجيا مفهوم المجال العام.

إن اهتمامات نظرية هيرماس عن الفعل التواصلي تتداخل مع أهداف عملنا هذا إلى حد بعيد (انظر المقدمة)؛ وينسحب ذلك على كثير من الأجهزة المفهومية التي تم تبنيها. وكما لاحظ هانز جواس Hans Joas، فإن هيرماس نظر إلى "عالم الحياة على أنه يجسد أنماطاً تأويلية (سلوكية) متوارثة ومنظمة من الناحية اللغوية الثقافية" (114: [1986] 1991 Joas). ويمكن فهم فكرة الفعل الاتصالي عند هيرماس على أنها تمت صياغتها لتحقيق مهمتين رئيسيتين: لتضع يدها على الطابع المنظم ذاتياً للتفاعل الاجتماعي ولصياغة نمط من الفعل يتصف بأنه اتصالي طالما أنه ليس فعلاً أدائياً (المرجع السابق: ١٠١). ومن ثم فقد حذر هيرماس قائلاً بأن اللغة والتراث الثقافي يحتلان مكانة متعالية في علاقاتهما بكل شيء يمكن أن يصبح عنصراً في موقف". وكان الطريق الأول الذي سلكه هيرماس - رغم غموضه - للتغلب على هذه الصعوبة هو أنه أقر "بأن اللغة والثقافة جزء لا يتجزأ من عالم الحياة ذاته" 124-25: [1981] 1987 Habermas.

وفي مقابل هذا الموقف فإننا نستطيع أن نفهم تعريف هيرماس لعالم الحياة فهما أفضل بالإشارة إلى فكرته حول اللغة، والأهمية الثانوية التي أضفاها على التراث عبر اللغة فقد كتب يقول:

"إذا ما ولينا وجهنا شطر الموقف، فإننا سوف نجد أن عالم الحياة يبدو وكأنه المكان الذي يخزن المسلمات الحياتية، أي القناعات الثابتة التي يعول عليها المشاركون في الموقف الاتصالي ويشقون منها توجهاتهم في العمليات التعاونية للتفاعل. ومن ثم فإن العناصر البسيطة المرتبطة بمسلمات محددة يمكن أن تتحول إلى شكل من أشكال المعرفة المتوافق

عليها ويحدث هذا فقط عندما تكون هذه العناصر متلائمة مع الموقف. (المرجع السابق: ١٢٤) (٣).

إن ما يلفت النظر هنا هو أن هيرماس في تعريفه لنظريته حول الفعل الاتصالي نظر إلى مفهوم "التراث الثقافي"، على عكس كثير من نقاده، بما فيهم جواس، نظر إلى التراث من منظور واسع عرفه تعريفاً سلبياً، كما يحدث في معظم المراجع السوسولوجية التي تناولت التراث (انظر المقدمة والفصل الأول). ومن المثير أيضاً أنه ركز على قضية اللغة، ذاهباً في أغلب الظن إلى القول بأن التراث جزء من اللغة - فقد اعتقد أن التراث يستمر داخل اللغة في شكل رمزي.

ففي الوقت الذي أكد فيه هيرماس على أن التمييز بين البناء اللغوي أو "كينونة" اللغة والممارسة الواقعية للكلام يعد تمييزاً معقولاً داخل نظريات اللغة، في ذات الوقت رأى أن معظم النظريات المعاصرة تفتقد التركيز على البعد "الذاتي بين الأفراد"، أى على عمليات الفهم المتبادل التي يعمل الحوار اللغوي على تسهيلها (Habermas 1991 [1986] : 215). لقد نظر هيرماس إلى نظريته في الفعل التواصلي على أنها تقف على طرف نقيض مع أى فلسفة للذات (الفاعلة)، لذا فقد كان يؤكد على أهمية:

"العلاقة بين الذات والذات الأخرى، وهي علاقة تتأسس على المساواة. وبين الطرفين، يفتح حيزاً لعالم حياة مشترك.. ويعتمد المفهوم النظري حول الاتصال في المجتمع على هذا الحيز الاجتماعي الذي يشتمل على عالم الحياة الذي يعيشه الأفراد على نحو مشترك والذي يظهر عبر مجرى الحوار". (المرجع السابق: ٢١٨).

وانتهى هيرماس إلى القول بأن فكرة هامبولدت Humboldt حول الاحتمالية العقلانية للكلام تنعكس في "غايات أو "أهداف" تكمن في كل عملية بحث عن الفهم عبر اللغة" (المرجع السابق: ٢١٩). إن الاعتراف بوجود هذه الغايات سوف يثير - وهذا هو ما يشعر به المرء عند قراءة رأى هيرماس - الاعتراض الرئيسى على العقلانية المرتبطة بطرق التواصل، والتي صاغها بشكل نظرى شارلز تايلور Charles Taylor وآخرون، والتي بمقتضاها لا يمكن للعقلانية عن تتفصل عن الآراء "الواقعية" حول الحياة الخيرة. إن الدخول فى هذا النمط من العقلانية التواصلية يعتبر فى رأى هيرماس شكلا من أشكال الغايات التى لا يمكن تحقيقها - المتناقضة وصعبة التحقق - وهى العملية العقلانية المرتبطة بعالم الحياة "الذى يتكون عبر مراجعة مستمرة لصور التراث المتدفقة والمرونة: صور التراث التى أصبحت لديها قدرة تأملية أو انعكاسية" (المرجع السابق: ٢٤٢).

ولم يهتم هيرماس بتعريف التراث بطريقة جديدة فى علاقته بنظريته حول الفعل التواصلى، ومن هنا فإن المرء ليس له من سبيل إلا استدعاء التعريفات البسيطة التى شكلت جزءا من مناقشاته المبكرة مع جادامر (انظر المقدمة والفصل الأول). فلم يكن واضحا عند هيرماس ما هى الدرجة الاتصالية، واللغوية، والمعيارية التى يمكن أن تصل إليها "سيولة" أو مرونة صور التراث، حتى تتمكن هذا الصور التراثية من أن تقدم "مادة خام" ملائمة لعملية العقلنة المتعلقة بعالم الحياة. وقد ترتب على نقص تعريف التراث وتحديد المسلمات المعيارية حول ظروف مرونته أو سيولته أن يذهب هيرماس بقوة نحو القول بأن التراث هو بالضرورة موضوع غير تأملى (أو غير انعكاسى) وأنه لا يخضع إلى عملية داخلية للمراجعة. وفى مقابل ذلك فإن العمل الراهن يذهب إلى أننا بحاجة إلى تعريف متسق، وغير ثانوى

للتراث يؤكد على الانعكاسية، والتغير، والمراجعة المستمرة كصفات لا غنى عنها للتراث.

ومع ذلك فإن الفرضية الأكثر إثارة وأكثر غموضًا هي تلك الفرضية المتعلقة بنظرة هيرماس إلى صور التراث على أنها شكل من أشكال "الكتلة الثقافية" التي ليس لها شكل. وسوف أحاول أن أوضح فيما يلي أن عكس ذلك هو الصحيح، بمعنى أن صور التراث هي بالأساس أشكال تتشكل وتعاود التشكيل وهي تعمل بمثابة أنماط حاكمة للكلام، والحوار، والتفكير. وتبدو هذه الصور في شكل تجمعات شاملة، وتظل في حالة متصلة من عدم الاستقرار. إن هذه الحركة الدائبة ترجع إلى المطالب الجديدة دوما الواقعة على عاتق صور التراث الخطابية والتي تتبع من مواقف عيانية تواجه المشاركين في التراث، ومن ثم فإن صور التراث المتشابهة أو المتماثلة يمكن أن تحمل مضامين ثقافية مختلفة أو متعاندة، في سياقات التحول. ومع ذلك فإن هذا لا يعنى أن السياق والموقف هما أهم عنصرين فقط. فالعكس هو الصحيح: فمن أجل أن نفهم الموقف فإن المرء عليه أولاً أن يعرف مكونات الفعل الذى تشكل صورة التراث، بمعنى صور أو أشكال الحياة والألعاب اللغوية التى يستخدمها الفاعلون فى الموقف. وتثير هذه القضية مسألة العلاقة بين الاتصال وبين الممارسة.

وكما رأينا سابقاً (انظر الفصل الأول والمقدمة) فإن الاستراتيجية المبكرة التى استخدمها هيرماس تكونت عبر إثارته لفكرة الممارسة التى بدأت مع الفلسفة الإغريقية حول الممارسة، وتابعها المفكرون المحدثون الذين نظروا إلى المجتمع نظرة غير ميكانيكية، وعلى وجه الخصوص فيكو (انظر الفصل الخامس). ففي هذه المرحلة كان هيرماس يعمل فى ضوء فكرة للفعل تتأسس على التفكير العملى. وهذا يعنى أنه فى بداية هذه المسيرة الطويلة،

والتي سوف تنتهي به إلى نظرية الفعل الاتصالي، كان في هذه البداية على وعى بدرجة التعقيد والثراء التي كانتا تحيطان بمفهوم الممارسة، والذي منعه اهتمامه الكبير بقضية الاتصال من أن يدمجه في نظريته.

ولقد علق "جواس" على ذلك قائلا "قد يكون صحيحا القول بأن هناك أسبابا عديدة تجعل المرء يرفض الحد المفروض على الممارسة العملية، مقارنة بالممارسة التقنية/ الفنية، أكثر مما يمكن أن يشتق من مفهومات الاتصال أو التفاعل" (99 : [1986] 1991 Joas). وهذا ما يكشف قدر الشك المنهجي الذي أبداه (جواس) حول "اكتشاف" هيرماس للفعل الاتصالي على أنه الفعل الذي يتخذ شكلا غير وظيفي وغير أدائي وعقلاني وجدلي وحواري. وفي هذا السياق أشار جواس إلى بعض هذه "الأسباب" عن طريق النظر في آراء كل من دوركايم Durkheim وبارسونز Parsons وجالين Gehlen وجميعها آراء غير ملتزمة بالاتجاه النفعي، وتتجه نحو درس نمط الفعل الذي يتشكل عبر المعايير، والطقوس، والقصدية، تلك الآراء التي شكلت نواة البرنامج المضاد للمفهوم الأدائي للفعل. ومن ثم فقد قدم جواس البراهين على أن وجهة نظر هيرماس حول الفعل الاتصالي تدين بالفضل لتراث سوسيولوجي أوسع يدور حول البحث عن هذا الأساس غير الأدائي للفعل (انظر المرجع السابق: ١٠٠).

وبالرغم من أن هيرماس قد اعترف بهذا القصور، فإننا لا يمكن أن ننكر أنه قدم اختراقا فكريا صارخا. فقد أوضح هيرماس أن الفعل الاتصالي (أو التواصل) يتميز عن كل من "الفعل الأدائي" Instrumental action والفعل الغائي Teleological action، ومن ثم فإنه فعل مستقل بذاته ولا يمكن إرجاعه إلى أي نمط من أنماط الفعل. ففي الوقت الذي يمكن النظر فيه إلى "الفعل الغائي" على أنه نمط من الفعل لا يقدم لنا طريقة مقبولة من الناحية

السوسيولوجية لوصف جوهر الفعل العقلانى والفعل اللاوظيفي، فإننا يجب أن ننظر أيضا فى القضية غير المؤكدة التى طرحها هيرماس حول غايات الفهم التى تكمن فى عملية التبادل ذاتها وتعضد عبر عقلانية إجرائية تقف جزئيا خارج عملية التبادل؛ لأنها تخضع لتحكم أجهزة خارجية. وبعبارة أخرى فإننا يجب أن نحل معضلة الغايات غير الغائية، وأن نتوصل إلى تحديد أوضح من الناحية السوسيولوجية لمفهوم الغايات. ويمكن أن يتحقق ذلك من خلال مدخل نظرى للتراث لا يتجاهل عمل هيرماس.

إن ما نحتاجه هو أن نستعيد بعض التأملات حول غايات الممارسة التى تم تناولها عبر الفصل الأول من هذا الكتاب (على الأقل ما هو متعلق بالنزعة البراجماتية)، وأن نربط هذه التأملات بالطريقة التى فهم بها هيرماس غايات الفعل التواصلى^(*)، وذلك من أجل تعظيم نقاط القوة فى وجهة نظر هيرماس، وأن نعدل من نقاط الضعف (عبر اعتمادنا على عناصر من اعتراضات جواس الذى تأثر بالبراجماتية). وثمة عبارة مفتاحية ذكرها هيرماس تقول: "إن وسيط اللغة والغايات التى من خلالها يتحقق الفهم المرتبط بها داخليا يشكلان فى علاقتهما بعضها ببعض علاقة تبادلية. فالعلاقة بين هذه المكونات ليست علاقة وسائل وغايات" (Habermas 1991: 241). إن هذه العبارة تكشف عن جهد لمحاولة البحث عن العامل التكاملى للتفاعل الذى لا يمكن تفسيره عبر الفكرة البراجماتية أحادية البعد، التى تتصل "بالموقف" وما يرتبط بها من قول بأن "الفاعلين يجدون غاياتهم فى الموقف".

(*) يلاحظ القارئ أننى أستخدم "الفعل الاتصالي" و"الفعل التواصلى" على أنهما مترادفان، ولقد قصدت إلى ذلك، فالأقرب للمعنى عند هيرماس هو "الفعل التواصلى" لأنه يحقق التواصل بين الأفراد فى النهاية، ولكن حافظت على استخدام "الفعل الاتصالي" ما بين حين وآخر لأنه المفهوم العربى الذى درج عليه المترجمون والمؤلفون. (المترجم)

ويجب على المرء أن يعترف هنا، وبشكل خاص، بأنه ليس كافياً أن ندمج مفهوم الغايات في مفهوم "الفهم الذاتى بين الأفراد" بإضفاء نوع من الفضيلة على عملية الاتصال الإنسانى، أى بالقدرة على تطوير "فعل اتصالى". فضلاً عن ذلك فإننا يجب أن ندرك أن الوسيط الاتصالى ولغة المحادثة، بالرغم من أنهما يتواجدان داخل الموقف الذى يتصف بالخصوصية، إلا أن كلا منهما له تاريخ خاص وعدد من المؤشرات التى نكتسب من خلالها القواعد التى تحكمه شرعيته، كما نكتسب استمرارها وتغيرها وإعادة تشكيلها وقابليتها للنقد. ثمة ضرورة هنا لإخراج فكرة هيرماس عن الفعل الاتصالى من تعريفها الدائرى والمتناقض، ويتضح ذلك من الحقيقة التى مفادها أن الهوية بين الموقف وبين الوسيط الاتصالى قد تم تجسيدها من خلال ملاحظة هيرماس الاجتماعية الغامضة والتى قال فيها: "إن وسيط الفهم المتبادل يبقى على نحو خاص فى شكل فكرة نصف متعالية" [التشديد للمؤلف] (125 : [1981] 1987 Habermas). وربما يكون هيرماس يحاول من خلال هذه العبارة أن يترجم فى لغة سوسيولوجية صياغة كارل أوتو أبيل Karl Otto Apel للفكرة النظرية حول وجود نوع من الاتصال "سابق" على وجود الفرد (1988, 1972, Apel). ومن الواضح أن محاولة هيرماس التوصل إلى غايات مطلقة والتفكير العملى المطلق لكى يستطيع أن يفسر وسائل الفهم الذاتى والترابط بين الأفراد، هذه المحاولة ما تزال من المشكلات التصورية.

ومن أجل أن نفهم الفعل كفعل معتمد على الفهم والاتصال والترابط الجمعى فإننى أقترح أن نرجع بشكل صريح إلى الأفكار التراثية وأن نحلل هذه الأفكار تحليلًا جينولوجيًا، وذلك بدلا من أن نشير على نحو متردد وخارج عن السياق للأسباح الكامنة خلف هذه الأفكار. إن ما يكون الفعل

هو القدرة على ربط التفكير العملى بالغايات بطرق ترتبط، على نحو خاص، بموقف، ولا تتشابه مع مثال آخر، أو مع سلسلة من المواقف المتشابهة. إن البعد الاتصالي للفعل يدمج الغايات التى تم استيعابها وفهمها بشكل عقلانى من خلال تراث معين للبحث عن الحقيقة والحياة الخيرة. ويكمن الحد المفروض على مدخل هيرماس فى تأكيده على أن التراث يقدم لنا مادة ثقافية خام، ومن ثم فإنه يفتقد إلى الشكل العقلانى فى البحث عن الحقيقة والفهم. فلقد كان هيرماس يخاف من ألا تستقبل فكرة الفعل الاتصال (التواصل) باعتبارها فكرة حديثة وأصيلة، ومن ثم فقد فضل أن يعتمد على إشارات غير واضحة للغايات غير الغائية لعملية الاتصال، ولوسيطها (وسيط عملية الاتصال) والتى وصفها بأنها فكرة "تصف متعالية".

ولإصلاح وجهة النظر هذه فإننى أقترح أن الغايات الكاملة لا تتحقق عبر تصورات حول ترتيب الفضائل التى نرغب فى تحقيقها ولكنها يجب أن تتخذ شكلاً قابلاً للنقاش والمراجعة وإحكام العقل. وتتحقق هذه الوظيفة من خلال وجود علاقة بين الغايات وبين التفكير العملى. فالغايات فى حد ذاتها ليس لها من وجود فى الممارسة العملية دون أن ترتبط باتجاه واضح نحو التفكير العملى الذى يعنى "القدرة على الحكم وفعل الصواب فى المكان الصحيح وفى الوقت الصحيح وبالطريقة الصحيحة". والمحقق أن "ممارسة هذا الحكم لا يعد تطبيقاً روتينياً للقواعد" (MacIntyre 1984 [1981] : 150).

فعلاقة هذا النوع من التفكير، فى بعده الشكلى، بالأفكار التى طورها هيرماس حول "الإجراء" و"العقلانية الإجرائية" ما تزال بحاجة إلى أن تثبت من خلال التجربة الواقعية. ومع ذلك فإن إنكار قدرة صور التراث الخطابية المختلفة على أن تمنح المواقف الفعلية شكلاً يودى إلى سوء فهم كبير حيث يعتمد على ثنائية جامدة بين "التراثى" و"الحديث" من ناحية،

و"الشكلي" و"العيني" من ناحية أخرى. فالقضية الرئيسية محل البحث هنا يجب أن تكون مرتبطة بالسؤال حول أى شكل من أشكال الإجراء وأى شكل من أشكال العقلانية، وأى شكل من أشكال الحداثة يمكن أن يرتبط بأى شكل من أشكال التراث. إن عدم اعتماد هيرماس على مفهومات مثل مفهوم التفكير العملى ومفهوم التكوين الشعري بعد أن أعلن نظريته حول الفعل الاتصالي لم يسهل مهمته فى الإحاطة بالتعقيدات المتصلة بالأبعاد الإنسية (المرتبطة بالموقف) و التتابعية (المرتبطة بالذات) كأبعاد للفعل الاتصالي.

وإذا ما أخذنا فى اعتبارنا أوجه القصور التى تعاني منها رؤية هيرماس، فإننا لا نندمش أن نجد فكرة التفكير العملى قد استمرت فى أعمال لمنظرين اجتماعيين (نظر : Bourdieu and Flyvbjerg 2001 : 128; Wacquant 1992). ومع ذلك فإن هذه الفكرة (فكرة التفكير العملى) قد عولجت بمعزل عن فكرة الغايات، والتى بدونها تفقد فكرة التفكير العملى قوتها فى إثارة دافعية الفعل. ولقد عالجت فى الفصل السادس من هذا الكتاب كيف انفصلت فكرة التفكير العملى عن فكرة الغايات مع شرح السياق التاريخي والنظري الذى حدث فيه هذا. إن انقطاع هذه العلاقة هو الذى جعل منظرين اجتماعيين من أمثال تالكوت بارسونز يتحدثون توا عن وجود "انساق ذات غايات" Telic systems للفعل الاجتماعى دون أن يعزوا خصيصة التفكير العملى إلى الفاعلين، وهى نقطة نقدها هيرماس عن حق (Habermas 1987 [1981]: 250-56). لقد عارض هيرماس هذا الرأى لأنه "يحدد منطقة تؤثر على نحو غير مباشر على الفعل الاتصالي عبر إعادة الإنتاج الرمزي لعالم الحياة (المرجع السابق، ٢٥٦)، وهو ما يبدو على أنه فهم ميتافيزيقي لوظيفية دوركايم. فلم يكن هيرماس يسعى إلى رفض هذه الرابطة غير المباشرة من الرموز والاتصال كلية. وكانت النتيجة أن ظلت نظرية الفعل الاتصالي أسيرة نفس دائرة

التحليل الذى نقده عند بارسونز، الذى بحث عن تكامل النسق الاجتماعى فى قدرة الفرد على الفعل. لقد فشلت نظرية هبرماس فى أن تحول الدائرة القصيرة بين ما هو ضيق ومحدود وبين ما هو واسع وكبير إلى رابطة توضح أن الفعل الاتصالى (أو التواصلى) هو مصدر أساسى للتكامل الاجتماعى.

ولقد حاولت فى هذا العمل أن أدافع عن تعريف "الفعل التواصلى" على أنه ليس نمطا آدائيا للفعل ولكنه نمط موجه بالممارسة وهو يندمج فى تراث معين. وبناء على هذا التعريف فإننى لا أرفض وجهة نظر هبرماس ولكنى أعيد بناء فكرته، من خلال ربطها بمفهوم سوسيولوجى للتراث. إن هذا النمط من الفعل يتجذر من الممارسة كما تم تعلمها (ليس فقط بشكل فردى ولكن من خلال نقلها ومراجعتها عبر الأجيال)، ويكشف هذا النمط من الفعل عن الطريق الذى ترتبط فيه الوسائل بالغايات كاستجابة للحاجة المستمرة للإبداع فى الممارسة ولصور التكيف التى تخلقها عبر الدخول فى مواقف جديدة. إن الفعل الاتصالى الذى يعاد تعريفه على هذا النحو هو فعل يتصل بعملية إعادة بناء القاعدة عبر النشاط التفاعلى داخل الموقف، ومن ثم فإنه يتضمن بعدا انعكاسيا يتحقق من خلاله تبرير وجود القاعدة. وعلى خلاف وجهة نظر بارسونز فيما يتصل "بالأنساق ذات الغايات"، فليس هناك "اهتمام مطلق" (هذا إذا استخدمنا اللغة البروتستانتية لبول تليش Paul Tillich والذى حاول هبرماس أن يبتعد عنه) يمكن التنظير له. ولكى يظهر هذا النمط من الفعل فإن شرطه الأول هو أن الفاعل يكون موجهها بقدرة على ترتيب الفضائل (المصالح)^(*) التى يريد تحقيقها عبر التكرار الخلاق للممارسة.

(*) يستخدم المؤلف هنا كلمة goods (فى صيغة الجمع) ويقصد بها المصالح أو شيئا أكبر يرتبط بالخير العام أو المصلحة العامة public good. لذا أثرتنا أن نرجمها بالمصالح/الفضائل، أو الفضائل/المصالح لأنها ولاشك تعنى شيئا أكبر من فكرة المصلحة interest. (المترجم).

إن تعريف الفضائل (المصالح) وترتيبها يتم الاتفاق عليها (يتم تحديدها) داخل تراث معين يسعى إلى فهم هذه الفضائل/ المصالح وتحقيقها (وفى السياقات الحديثة) عبر تعرض التراث لتحديات التراثات المخالفة.

إن وجهة النظر هذه تسمح لنا أن نعرف "الفعل الأدائي" كنمط من الفعل يبني على فهم مختلفة للفضائل/ المصالح، وهو فهم تمليه فكرة معينة للمصلحة، وتميز فضائل الكفاءة على فضائل الامتياز (انظر الفصل الأول). ويظهر التفكير العقلاني هنا ليس عبر الترتيب الحوارى و/ أو الجدلى للفضائل، وإنما يظهر عبر عمليات حسابية لأفضل الوسائل لتحقيق أى من الغايات التى تملئها المصلحة. وكما أوضحت فى الفصل السادس، فإن هذا النوع من الفعل الأدائي. تمت إعادة صياغته فى جذور التفكير فى القرن الثامن عشر حول التفكير العملى والتفكير التدبرى، والتى ارتبطت بالمدرسة الأنجلو - إسكتلندية والتى جسدت هذه العقلانية الحسابية. إن قبول هذه التفرقة بين هذين النوعين من عقلانية الفعل يعد أمراً هاماً، لأنه يتجاوز عملية الفصل فى دافعية الفعل الاجتماعى بين النمط "الدينى" فى مقابل النمط "العلمانى" أو النمط العقلى والنمط الدافعى على سبيل المثال. فكل من نمطى الفعل الغائى والفعل العقلانى والتدبرى - الحسابى يمكن أن يتأثر بأنواع مخالفة من الخطايا الدينية، وغير الدينية، وضد الدينية، كما يتأثر بالأخلاق "الواقعية العينية". إن ظهور العقل التدبرى - الحسابى ونجاحه هو الذى أدى إلى أن يكون التراث - أى تراث - عدواً محتملاً، أو على الأقل عقبة أمام الآراء الليبرالية الحديثة لعقلانية الفاعل الاقتصادى الاجتماعى.

ولإكمال وجهة النظر هذه، يجب إعادة تعريف "الفعل التواصلى"، بتوضيح دور كل من التفكير العملى والغايات فى هذا الفعل. كما أن الممارسة لا تنفصل عن فكرة الفعل التواصلى بل هى عنصر ضرورى فيه.

وسوف أشير من الآن فصاعدا إلى الممارسة بمعنى يقترب كثيرا من المعنى الذى استخدمه ماكنتير حيث اعتبر أن الممارسة لها بعد اتصالى إذ يقول:

"سوف أستخدم كلمة "الممارسة" بتعريف خاص لا يتفق كلية مع التعريف المستخدم.. فهى تشير إلى أى شكل متسق ومعد من النشاط الإنسانى التعاونى الذى يتخذ شكلا اجتماعيا، والذى تدرك من خلاله الفضائل المتصلة بهذا الشكل من النشاط فى عملية السعى نحو تحقيق المثل العليا للامتياز التى تتلاءم مع هذا النوع من النشاط، وبحيث ينتج عنه ارتباط نسقى بين أشكال القوة الإنسانية المستخدمة فى تحقيق الامتياز والتصورات الإنسانية حول الغايات وحول الفضائل المصالح العامة"

(MacIntyre 1984 [1981] : 187)

لقد أثنى منظرون كبار على أهمية تعريف ماكنتير للممارسة ومنهم بارى بارنس Barry Barns (٢٠٠١) وتيودور شاتسكى Theodor schatzki (٢٠٠١). فقد لاحظ هؤلاء المنظرون أن فكرة ماكنتير عن الممارسة تعد فكرة أكثر إحكاما من تلك الأفكار التى استخدمت فى العلوم الاجتماعية وفى المناقشات الدائرة فى النظرية الاجتماعية. إنها جزء لا يتجزأ من التراث المرتبط بنقد المفاهيم ما بعد الكانطية (نسبة إلى كانط) حول الممارسة، والاتصال، والفعل والذى ذاع صيته فى ميدان العلوم الاجتماعية. ومع ذلك فإن ماكنتير قد حاول جاهدا أن يجعل مفهومه حول الممارسة أكثر عمومية بالمعنى النظرى الاجتماعى. فقد ذهب إلى القول بأن تأسيس ونمو الأسر المعيشية والمدن والمجتمعات الأوسع فى العالم القديم والوسيط يعد ممارسة بالمعنى الذى استخدمه، ومن ثم فإن هذا المعنى يستغرق صوراً عديدة من النشاط كالفنون، والعلوم، وحياة الأسرة، والألعاب، وممارسة السياسة

بالمعنى الكلاسيكي (MacIntyre 1984 [1981] : 187-88). وهذا هو السبب فى أن المرء يجب أن يقبل، وهو يطور مثلا عليا للامتياز نحو السعى لتحقيق الفضائل/ المصالح العامة، يجب أن يقبل سلطة هذه المثل العليا التى تساعد على قياس درجة ملاءمة أداء الشخص فى ممارسة معينة فى مقابل عدم كفاية هذا الأداء (المرجع السابق: ١٩٠). ومن ثم فإنه إذا كان صحيحا أن أهداف وفضائل الممارسات تخضع للتوافق والتغيير، فإنه من الصحيح أيضا أنها فى لحظة محددة من الزمن يمكن أن تتأثر بسلطة أولئك الذين يملكون مواهب معينة.

ولقد حذر ماكنثير أيضا من الإفراط فى التفاؤل بتعريف الممارسة على أنها سلوك مستقل بذاته يقع خارج لعبة القوة. فالممارسات تحتاج إلى مؤسسات والتى تعمل على الأقل على تأكيد فضائل وجود الكفاءة لتسهيل الوصول إلى فضائل الامتياز داخل الممارسات. ومن هنا فإننا نكون بازاء مؤسستين يظهر بينهما فى الغالب قدر من التوتر. ومن ثم فإن "الاهتمام التعاونى بالمصالح المشتركة للممارسة يكون دائما عرضة للتنافس بين المؤسسات" (المرجع السابق: ١٩٤). فالحقيقة التى مفادها أن الممارسات تتعرض لطغيان القوة النظامية لا يعنى أنها تتوقع داخل حقول تحكمها القوة والمصلحة. فهناك استعدادات فطرية يتم تصنيفها عبر التراث الخطابى كفضائل عليا (مثل العدل والشجاعة، والصدق) وهى الضمان الذى يحمى الممارسات ضد منطق القوة المتأصلة فى المؤسسات (MacIntyre 1984 [1981] : 194)، كالمستشفى والمدرسة والجامعة والمحكمة والمؤسسة الخيرية أو المؤسسة الثقافية. ولم يتردد ماكنثير فى إضافة الأسرة ضمن هذه المجموعة من المؤسسات، بالرغم من أنها تعد من أول المؤسسات التى تضى عليها القداسة من خلال التراثات الدينية (خاصة تلك التى تنتمى

للشجرة الإبراهيمية). إن مثل هذه المؤسسة تكون قابلة للحياة فقط طالما حققت توازنا بين الممارسات مع تجنب الاستخدام الوظيفي المفرط للمؤسسة، وهو ما حدث لها مع قدوم الحداثة بوضعها في قلب "المجال الخاص" (انظر الفصل السادس).

إن فكرة "الفضائل" وحتى الفكرة الأكثر حيادية الخاصة "بالاستعدادات الفطرية" لا يجب النظر إليها بوصفها مفاهيم نظرية، ولكنها أفكار مفتاحية هي التي تبنى المخروط الدافعي للفاعلين الذين يستجيبون لتراث معين. وكمفاهيم فإنها تشكل ضرباً من الحشو (أو اللغو)، كما ذهب فييتجنشتين (Bouveresse 1999: 61)، إنها تثير قدراً من الحشو (أو اللغو) الذي يعد ضرورياً لإكمال البعد الخطابى ولتحقيق فاعلية التراث. وفي نفس الوقت، فإن الفضائل ليست قاصرة على التراث الدينى فحسب. فالمناحي النظرية المبسطة مثل ذلك المنحى الذى تُوخاه بنجامين فرانكلين لها أيضاً قائمة من الفضائل (198 : [1981] 1984 MacIntyre). ومن الناحية الأخرى فإن فكرة العدل بوصفها الفضيلة الأولى لا تتطلب بالضرورة نظرية كونية ترتبط بالفكرة المتعالية.

التراث بوصفه صورة حياة وخطاب

من الأهمية بمكان هنا أن نأخذ فى اعتبارنا البعد التتابعى وعبر الجيلى لعلمية نقل الممارسات وما يحيط بها من تحولات وتبدلات فى السلطة. وبصرف النظر عن مدى انطباق الموقف الملائم على نموذج خاص من الحياة الخيرة عبر الممارسة، فإن الاستعدادات الفطرية التى تقف خلف هذه الممارسة يتم نقلها عبر الوقت من خلال عدد من التوقعات، والتقاليد،

والالتزامات (MacIntyre 1984: 220). وهنا نحن نستطيع هنا أن نتحدث عن "تراثات كبيرة" macro traditions غالباً ما تتحدد بالتزامات دينية حضارية وبمشاعر انتماء، حتى وإن لم يعبر أصحاب هذه التراثات عن عقيدتهم بطريقة تقليدية. ومع ذلك فمن الضروري أن نحفظ في الأذهان بأن التراثات الكبرى لا يجب التفكير فيها بوصفها أعمدة ثقافية، إن ذلك يجعلنا نفهمها بصفته مصفوفات ثقافية عيانية تمثل حضارات متباينة. إن التراثات الكبرى تشكل أطراً عامة واسعة لها هوية سردية وبنائية، كما أن لها نظاماً من الأوامر والنواهي، ومن ثم فإنها تشبه الألعاب اللغوية المتقاطعة. أما الممارسة فإنها، على العكس من ذلك، تتحدد بشكل مباشر في ضوء "التراثات الصغرى" micro traditions التي يستقى منها الناس كيف يعيشون حياة فاضلة في ارتباطهم بدور محدد أو أدوار متعددة (ليس فقط كيف يكون المرء طبيباً فاضلاً، وأما فاضلة، وتلميذاً فاضلاً وهكذا، ولكن أيضاً كيف يكون طبيباً مسلماً فاضلاً، أو أمّاً كاثولوكية فاضلة وهكذا):

والسؤال الآن هو أين نجد مكان الرابطة القوية بين التراثات الصغرى والتراثات الكبرى، أو بين التراثات الحية وأشكال الحياة من ناحية، وبين المجالات الأوسع للألعاب اللغوية من ناحية أخرى؟ إن هذه الرابطة يمكن أن تُرى في استخدام الخطاب وصور الجدل والتفكير التي تستخدم لكي يعلو البشر عبر عمليات الإبداع والنقد، وعبر أوجه القصور في التأويل وفي تعريفات المصالح العامة، وحلول المشكلات التي يتم توارثها داخل تراث بعينه فالحلول تستنتج من خلال الإشارة إلى رسائل الغايات أو المصالح. ومن ثم فإن مؤسسة مثل الجامعة أو المزرعة، التي تعد نتاجاً لتراث يقدم تعريفاً للممارسات ويتعهد بها، إن هذه المؤسسة يجب أن تستخدم جدلاً مستمراً يحدد الأسلوب أو المدى الذي تؤيد به مؤسسة الجامعة وكالمزرعة فكرة

وجود مصلحة عامة في التعليم العالي أو وجود مصلحة عامة في الزراعة. ولكي يتمكن التراث من تنظيم نفسه فإنه لا يمكن أن يتجنب الصراع وأن يتعامل معه كجزء لبقاء هذا التراث. وكما صاغها ماكنتير قائلاً:

"إن التراثات، عندما تكون حية، تجسد جماعات من الصراع. والمحقق أنه عندما يتحول التراث إلى تراث جامد، فإنه دائماً ما يحتضر أو يموت... إن التراث الحى إذن هو التراث الذى يمتد تاريخياً وتتجدد داخله حوارات اجتماعية تتوجه فى جزء منها نحو مناقشة المصالح العامة التى تشكل هذه التراثات"

(MacIntyre 1984 [1981] : 222)

لقد ذهب جون شوتر John Shotrer إلى القول بأن المرء يقصد بالتراث "الميت":

"ذلك التراث الذى يحتفظ بشكل (أو صورة) للحياة تكون فيها الصورة النهائية لكل شىء معروفة، ومن ثم فإن كل الصعوبات هى المشكلات التى تواجهه والتى يمكن أن يتم حلها بشكل روتينى، بقدر كاف من الجهد والاستبصار. فى مثل هذه الصورة "الميتة" للحياة لا يكون هناك شىء جديد يحدث لأول مرة، أو غير مكرر أو فريد من نوعه" (Shotter 1996 : 15) .

من الواضح إذن أن التراثات إما أنها تتنازل من أجل البقاء أو تموت عبر عمل الأجيال اللاحقة وتدخلاتها. ولقد أشار ماكنتير - مع ذلك - إلى أن هناك على الأقل مجالاً واحداً من مجالات النشاط الإنسانى يكون ضرورياً للمحافظة على التراثات الكبرى وتشكيلاتها النظامية، فى أى وقت من أوقات الزمن. ويتحدد هذا النشاط عبر الشكل الذى يتخذه القانون، الذى لا يمكن

النظر إليه على أنه مجرد "حقل" اجتماعي أو "تسوق فرعي" بين الأنساق^(١). وإذا ما عبرنا عن نفس القضية من الطرف الآخر من الحوار، فيمكن القول بأنه إذا ما استطاع المرء، في موقف اجتماعي محدد، أن ينظر لوجود القانون بوصفه قانونا مستقلا لا يمكن إرجاعه إلى العمليات الوظيفية للحقل الاجتماعي أو للأنساق الفرعية، إذا ما استطاع المرء أن يفعل ذلك فإننا نستطيع أن نقول إننا بصدد تراث حي يعمل داخل القانون. ومن ثم فإن القانون أو البعد التنظيمي للتراث، يتقاطع مع أبعاد أخرى عديدة وحقوق للممارسة. ويقدم لنا الإسلام السني حالة من الممكن أن تساعدنا على أن نفهم بشكل أعمق الرابطة بين التراثات الكبرى والقانون. ونحو مزيد من الأهمية، نجد أن حالة تراث الشريعة (انظر الفصل الرابع) في مقارنته بتراث القانون الروماني، كما أعدد صياغته فيكو (انظر الفصل الخامس) يمكن أن يساعدنا على توصيح المدى الذي يمكن أن يرتبط فيه الفضاء القانوني للممارسة. ومن ثم فإن الفصل السادس سوف يقدم لنا تأملات حول التأثيرات التي يمكن أن يحدثها القانون في السياق المعاصر سواء بتطبيقه وتفعيله وظيفيا أو تحويله إلى قانون وضعي أو نزع التقليدية عنه.

وبالرغم من أن الهدف الأساس لهذا الكتاب لا يرتبط بالقانون إلا أننا نعتبر القانون ميدانا متميزا للخطاب البشري وللممارسة الاجتماعية لاختبار التشابه أو الاختلاف بين التراثات الكبرى، التي تعرف ممارسات لا تتم صياغتها على نحو صوري أو على نحو وظيفي. والتراثات الكبرى التي هي أكثر قربا من المأسسة ومن الصياغات التصورية. ومن ثم فإن تدريب قاضي صالح وتنقيف الشخص العادي ليكون مواطنا صالحا في المجتمع يتوافقان - من الناحية المثالية - توافقا كبيرا طالما لا يوجد قانون يتم تطبيقه بشكل سريع ودون تفكير. ومع ذلك فإن الفجوة الواقعية بين القانون (أي نوع من

القانون بما فيها القانون المقدس والوصايا العشر التى نزلت على موسى فى جبل سيناء، كما يخبرنا بذلك الإنجيل) فالفجوة بين القانون وبين تطبيقه هو ما يفتح الطريق نحو ظهور الخطاب النبوى موجهًا أتباع التراث والممارسين داخله نحو الاقتراب منه أو إحداث تعديل أو تحويل أو تخفيف فى معنى القانون.

فعبر هذا النوع من الخطاب العملى يمتد الفكر إلى العامة، حتى وإن كان هذا الفكر قد ظهر فى الأساس كفضيلة أرستقراطية بطولية تظهر القدرة على الفخر فى التعبير عن الواجب المنوط بالفرد 154 : [1981] MacIntyre. لقد تحول الفكر العملى عبر التحولات المحورية إلى فضيلة أساسية بين الفضائل (انظر الفصل الأول)، وأصبح يعبر عن استعداد فطرى أوسع، وأعم يطلب لفهم للمصالح العامة وما يرتبط بها من ممارسات، وبالتالي كظرف يصاحب الفعل نفسه وما يرتبط به من قصدية ومن انعكاسية. ومع ذلك فإن أنماط القصدية والانعكاسية المطلوبة للفاعل تتحدد من خلال شكل وتقييم التراث المقدم الذى يؤسس للفعل العملى وتطوره. إن الشكل الذى يضيفه الخطاب على إرادة الفرد الفاعل أو أى فاعل آخر لا تختلف فقط من تراث محورى إلى آخر، ولكنها تخضع للتنافس والاختلاف داخل كل تراث على حده (انظر على سبيل المثال الفصلين السادس والرابع).

إن السبب فى أننى قد أوليت اهتماماً لفكرة "التراث الخطابى" (بما فى ذلك نواته المتصلة "بالتراث الحى") فى مقابل سلوك الحياة، أو عالم الحياة، أو شكل الحياة، أو الهاييتوس، (الوسط المعيشى الفكرى) (هذا إذا لم نتحدث عن الفكرة الأعم حول "الثقافة") إن السبب فى ذلك يرجع إلى ضرورة إبراز أهمية الخطاب فى التوسط بين الممارسة والنظام. إن هذه الخطوة تكشف عن بعد الحكم والتدرج الذى ينتج السلطة ويعيد إنتاجها ويضعها فى أيدي "حراس التراث". إن هذه العملية تجعل السلطة قابلة للتنافس عبر تغيير التشكيلات

الاجتماعية السياسية وعبر تغيير الأجيال. وإذا ما نظرنا إلى تراث ما يعرف درجة من التعقيد النظرى فإننا يمكن أن نطور نظرة متوازنة لعملية إنتاج الفهم الذاتى وكذلك إنتاج العلاقة الذاتية بين الجماعة والمحافظة على كليهما، وتحويلهما أيضا، نظرة متوازنة تقف على النقطة الحرجة بين الممارسة والمؤسسة مع التركيز على التأثيرات المتبادلة والتوترات المتبادلة.

ولقد قدم طلال أسد (١٩٨٦، ١٩٩٣، ١٩٩٩، ٢٠٠٣) منحى فى دراسة التراث يفيدنا كثيرا هنا. فبينما احتفظ طلال أسد بمسافة بينه وبين المنحى الفيبري، إلا أنه حاول أن يُعرف التراث الخطابى على المستوى الأنثروبولوجى والمستوى النظامى ضيق النطاق. وقدم زاوية تحليلية يمكن أن تكمل التوجه النظامى واسع النطاق لنظرية العصر المحورى وتصحيح من مساره. كما أنه سهل التركيز على الأبعاد الصغيرة للرابطة الجمعية التراثية أكثر مما فعل المنحى الذى قدمه هيرماس، فقد كان المنحى الذى قدمه أكثر توجهها نحو البحث عن آليات التواصل بالنسبة للتكامل الاجتماعى. لقد ذهب أسد إلى القول بأن التراث الخطابى لا يمكن أن يفهم فى ضوء جذوره الحضارية والجمعية (أى عبر المؤسسات أو الحركات التى تتحدى هذه المؤسسات)، ولكنه يجب أن يحلل أولا عبر آلية الاتصال - الأداء التى تحكم العلاقة بين الذات (الذات المؤمنة فى التراث الإبراهيمى) والآخر (الذى لم يعد فى هذه الحالة كائن بشرى آخر ولكنه شخص قادم محتمل إلى عالم الإيمان).

وتتكون الدعوة التى من خلالها تتجه الذات نحو مخاطبة الآخر من محاولة الطرف الأول أن يكسب الطرف الثانى فى نطاق الإيمان الحق وفى نطاق الالتزامات الموروثة فيه. إن المحافظة على التراث تعتمد على هذا البعد الدعوى الضيق النطاق للخطاب. وهذه أحد المزايا الهامة فى رأى

ما كنتير حول البعد العقلى فى التراثات الخطابية، رغم أنه يسمح بعدم الاتفاق والصراع، إلا أنه يخطر بالوقوع فى نفس أوجه القصور التى وقع فيها هيرماس فى رأيه حول "نموذج غرفة المناقشة الخالية من سيطرة القوة" فى نطاق المجال العام، أو حول الفصل الثنائى بين الفعل الاتصالى وبين "القوة". لنحاول الآن أن نتذكر درس فينتجنشتين الذى يقول بأن اللغة هى أداة تعليمية وإرشادية، طالما أنها تفاعلية استجابية فإنها باختصار تعمل بمثابة "دعوة"، ومن ثم فإن التراثات الخطابية تشكل أمثلة معقدة للغة فى حالة استخدام.

وتعمل الدعوة فى المسيحية والإسلام على وجه الخصوص بمثابة أدوات تكوينية فى جوهر العقيدة وعملية نقلها، فالدعوة فى الإسلام تصاغ فى صياغة شرعية (إنها أحد الالتزامات الأساسية فى العقيدة الإيمانية) فهى دعوة "للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" (انظر لمزيد من التفاصيل الفصل الرابع). إن هذه الصيغة - بشكل منقطع النظير - قد خضعت تاريخياً لعدد واسع من التآويلات. ففى الوقت الذى تتحدد فيه الأمور المتصلة بالحلال والحرام عبر عمليات من الترتيب وفقاً للمذاهب المختلفة، فإن الخلافات المتعلقة بالتفسيرات الخاصة بهذه الصيغة تهتم بطرق تحقيقها عبر الصياغات المتصلة بالحلال والحرام وما يترتب عليها من ثواب أو عقاب، والذى يمكن أن يتدرج من أساليب التذكير البسيطة إلى طرق العقاب القاسية (انظر: Cook 2000) فى تفسير يناظر الوصفات التى قدمها أوغسطين لعملية التعليم التى يتم من خلالها تحقيق الفضائل المسيحية.

ومع اختلاف التفسيرات، فإن عملية الوعظ فى الإسلام تبالغ فى إبراز الأوامر والنواهي، وهى عنصر مركزى فى هذا النمط من التراث الخطابى. فمن الواضح أن الطريق إلى الخلاص لا يتكون فقط من المشاركة فى طقوس جمعية أو المواظبة على حضور الطقوس المتكررة، ولا من محاولة

العناية بالروح فقط. كما أنه لا يتكون عبر بناء "الهوية الجمعية" (على طريقة دوركايم)، أو من "تكوين الذات" (على طريقة فوكو والمدرسة الظاهراتية أيضا). إن الاهتمام بالسلوك الحياتي الفاضل لأعضاء المجتمع الآخرين، وضم أخ أو أخت جدد من الآخرين إلى نطاق العقيدة، إن هذا الأمر وذلك يعد أحد أوجه التشابه الملفتة للنظر بين المسيحية والإسلام على الرغم من الخلاف بينهما. وفي مقابل إصرار هيرماس على رؤية العقل أو التفكير التراثي على أنه "مادى" أو "عيني"، فإن الدعوة الوعظية تعد شكلا يمكن أن يؤسس لكثير من صور الثنائيات المتعارضة والمتافسة بين "الخير" الذى يجب أن يؤمر به وبين "الشر" الذى يجب أن ينهى عنه. فمن الأمور الحتمية أنه كلما ازدادت عملية صياغة الفهم المشترك بين الفاعلين فى الخطاب - كما رآه هيرماس عبر مفهوم الفعل الاتصالي - كلما استطاع الفاعلون أن يبنوا خطابهم على رؤية ثنائية حول الخير أو العدل وما يقابله أو ما ينفيه.

وحتى إذا ما انتهت معظم التراثات الخطابية إلى التأكيد الذى مفاده أن الالتزام النهائى بدعوة الخلاص يجب أن ينتج عن الفعل الواعى للشخص المؤمن، حتى وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا البعد فى التراث يتضمن القول بأن التعليم يجب أن يتم إكماله من خلال الوعظ أو التحذير. ويُقصد بالوعظ أو التحذير تلك العملية التى ترتبط بالإقناع، وهى عملية معقدة لا يمكن اختزالها فى شكل من أشكال العقلانية الإجرائية من أى نوع، طالما أنها تعتمد على الرموز والمشاعر التى تتردد فى عقل الشخص الذى يمارس هذه العقيدة. ومن ثم فإنه يتضمن زرع الخوف (فى نفوس المتلقين) كما أنه يتضمن تطبيقا منظما ومعتقنا للسلطة. ولقد لخص أوغسطين هذا الجانب الجوهرى للتراث الخطابى بأنه يجسد "الخضوع للنظام" (Asad 1993: 34):

"قائمة خطابات وممارسات معينة يجب الابتعاد عنها على نحو منظم فهى

ممنوعة ومذمومة - وغالبا ما تصور على أنها يجب أن تمحى من التفكير، وثمة خطابات أخرى يجب أن تستدمج وأن تمدح وأن يعول عليها في سرديات الحقيقة المقدسة" (المرجع السابق: ٣٥). ومن الأهمية بمكان أن نحفظ في عقولنا بأن عدم قابلية التراث الدينى التقليدى للاختزال إلى مجرد عقلانية إجرائية مبسطة تنتهى إلى فهم متبادل بين المشاركين فى الخطاب لا يجب أن يدفعنا إلى أن ننظر إلى التراث الخطابى بوصفه ميدانا يدفع إلى الخوف الأعمى أو إلى السلطة العشوائية المطلقة - أو أن نرى فيه مجالا للتفكير الواقعى الذى لا يرتبط بأى قوانين إجرائية.

لقد حلل أسد العملية المعقدة والدقيقة للنظام الذى يفرضه التراث من خلال نظام الرهينة الذى ساد فى العصور الوسطى (انظر الفصل الثالث). إن الخطابات المرتبطة بهذا النظام تضىף الشرعية على ممارسات معينة وتمنع ممارسات أخرى، وهى ممارسات تتضمن عددا كبيرا من الموضوعات والمذاهب، كما تتضمن عددا كبيرا من أشكال التصورات الذهنية. وتتراوح هذه الممارسات من الرفض الاختيارى للممارسات "الوثنية" أو قبولها، وتأكيد معجزات معينة وأثار مادية معينة مع إدانة ممارسات أخرى ووصفها بأنها زائفة وغير أصيلة، تتراوح هذه الممارسات بين هذا وبين محاولة كتابة السير الذاتية للقديسين، ومن محاولة وضع معايير للممارسات الخاصة بالكفر أو التوبة إلى إضفاء السلطة على بعض الحركات الدينية فى شكل طرق أو طوائف وما يصاحب ذلك من عمليات وصم أو قهر أو إبعاد لحركات أخرى توصف بالهرطقة. ومن الأمور الجديرة بالملاحظة هنا "أن الكنيسة فى العصور الوسطى لم تحاول أن تقيم توحيدا مطلقا للممارسة؛ فقد كان خطابها السلطوى يهتم دائما بالاختلاف والاستثناءات والتصنيفات" (Asad 1993 : 37-38).

إن المحافظة على التراث تتطلب أشكالا من التحذير والتذكير وصياغات للدخول في دائرة التراث، ومن ثم فإنها تتطلب بناء خطاب قادر على أن يتجاوز فكره قابلية المعرفة للانتقال الحتمى التى ارتبطت بعملية توثيق أو تزييف المصادر النصية وإضفاء الشرعية عليها. وهذه المهمة لا تقتصر على أفراد بعينهم، أقصد طبقة العلماء أو الكهنة الذين يشرفون على الإجراءات الخطابية والطقسية وتطبيقاتها المعقدة. إننا بحاجة هنا إلى أمثلة للضبط والتوسط والاتصال الذى يضمن درجة كافية من الملاءمة العملية للأوامر أو (النواهي) من جانب الممارسين أنفسهم، أى "الأفراد العاديين". إن أعضاء الجماعة المعنية التى تعرف من خلال تراث معين (التي هي "جماعة الخلاص" فى حالة التراثات الإبراهيمية) يدعون إلى العمل وفقا لما يمليه التراث من داخل حياتهم اليومية. ولكى يكون الواحد منهم ملتزما حقيقيا، فليس كافيا أن يعرف القواعد الخطابية للتعامل مع الآخر (وهذا يجعله يفعل الأفضل) ولكنه يحتاج أيضا أن يعرف على المستوى العملى الحالات التى تطبق عليها كل قاعدة حالة بحالة. إن هذا الأمر لا يتضمن عقلانية "واقعية"، بقدر ما يتضمن نمطا من العقلانية المعقدة والصورية.

ومع أن أنتونى جيدنز قد اشترك مع معظم المنظرين الاجتماعيين فى التصور السلبي للتراث كثقافة متخلفة، إلا أنه مع ذلك قد لاحظ أن "تكاملية التراث تنتج لا من الحقيقة البسيطة التى ترتبط باستمرار التراث عبر الوقت ولكن من "العمل" المستمر للتأويل الذى يتم من أجل تحديد الخيوط التى تصل الماضى بالحاضر" (Giddens 1994: 64). إن الخطاب المرتبط بالتراث يشكل الذات داخل الجماعة من خلال اللجوء المستمر إلى تأكيد الغايات عبر الأفراد وعبر الأجيال، وذلك من خلال منظومة وعظية لخطاب متجه نحو الآخر

ويحقق ذلك عبر وساطة رجال الدين وإدارتهم لهذه المنطقة الوسطى (بين التراث والبشر) وليس من خلال احتكارها.

ومن الأمور التي تستحق أن نلتفت إليها على نحو خاص الإجراءات الرئيسية التي من خلالها تبني الغايات وتلك التي من خلالها يتم ربط هذه الغاية بنموذج محدد للفعل الاجتماعي والتفاعل الاجتماعي، وذلك من أجل ألا نرتد إلى التتميط الذي قدمه هيرماس لأنماط الدافعية الكامنة خلف الفعل بالإشارة إلى الفعل الموجه (الفعل الغائي) في مقابل الفعل "التواصلي". إن الممارسة الموجهة نحو تحقيق الغاية يتم تسهيلها عبر توجه نحو الآخر ينح عن ترتيب للمصالح العامة المتعالية والاجتماعية، وهي مصالح أو فضائل تأتي على رأسها عادة فضيلة العدالة باعتبارها التفسير الصحيح للنفس الإنساني بين الخير والشر، وبين الصواب والخطأ. إن العدالة توفر لنا، بحد ذاتها، تمثيل الصورة الواقعية للإحساس بالصواب والخطأ، نقول إن العدالة توفر لنا الانسجام الشكلي بين الخطاب الذي تفيض به الكاريزما الدينية وبين الممارسة الفاضلة لأعضاء الجماعة. ومع هذا فإننا ما نظرنا إلى هذه الممارسة في مستواها البسيط فإننا نجد أنها تتطلب هذا البعد الإيماني الذي يمتد بالكلام الوعظي في توجيه الدعوة نحو ردود أفعال الطرف الآخر (Shotter 1996 : 10). وحتى لومان Luhmann نفسه، الذي كانت نظريته الاجتماعية أبعد ما تكون عن التحليل العيني الواقعي، ذهب إلى القول بأن الاتصال يتضمن بتضرورة هذا البعد المتصل "بالدعوة" (Luhmann 1998 : 60).

ويعد هذا النوع من الممارسة الذي تدعمه قدرة وعظية يعد في حد ذاته ممارسة رئيسية، وهو يجسد برنامجا لإعادة الشحن الذاتي للتراث الذي يبحث بشكل دائم عن الإتساق. ومع ذلك، فإن هذه الممارسة لا يمكن لها أن تستوعب الطابع الأكثر تعقيدا أو الأكثر تعددية للفعل الذي يقوم به الشخص

الذى ينتمى لأى تراث، والذى عليه أن يجمع، فى شكل إبداعى وبطرق متجددة، بين ألعاب لغوية متعددة وصور مختلفة من الفعل ومن الأحكام. وباختصار، فإن تبيننا لهذه الفكرة حول التراث لا يهدف إلى أن نقابل بين "الأخلاق العينية" و"الأخلاق الشكلية" Schädelbach 1986. إن التراث يحدد شكلا مختلفا وأكثر تمحيصا للخطاب ولا يحدد "أخلاقا خطابية" بالمعنى الذى ذكره أبل وهيرماس، كما أنه يتكون من "تبادل الآراء والآراء المضادة كأفضل إجراء لحل القضايا العملية والأخلاقية" (Habermas 1992: 447). فعلى مستوى الشكل نجد أن أشكال الحياة أو صور الحياة وما يتصل بها من ألعاب لغوية ترتبط بحكم التعريف بمواقف محددة، وبينما يحدث ذلك فإن التراثات الحية لا تقدم لنا لغة شكلية ما ورائية لا يمكن للإنسان العادى أن يصل إليها، ولكنها تقدم لنا سردًا منظمًا يمكن من ربط أشكال الحياة وألعاب اللغة بعضها ببعض الآخر عبر سلسلة متسقة من الأحكام العملية العقلية. إن هذا النمط من الحكم يمكن تأييده من خلال قدرة على الجدل تتعالى على المصالح الخاصة التى يمكن العمل على تحقيقها فى موقف محدد والذى يستغرق التعريف الأكثر عمومية - والذى يعنى التعريف الشكلى أو حتى الإجرائى - لهذه المصالح (انظر الفصلين الثالث والرابع).

إن هذا الشكل يتم تدعيمه بفهم (أساسى) بين الأنا والآخر، وهو فهم يختلف إلى حد ما عن الإجراء البسيط الذى يعتمد على "الكتلة الحرجة" للموارد الثقافية". إنه أسلوب لإعادة تجميع المصالح العامة/ القيم وإضفاء الطابع الانسجامى عليها والعمل على تصنيفها إلى مجموعات متشابهة. هذا على مستوى الشكل، أما على مستوى المضمون، فإن تنوع أشكال الرأى والتفكير، بما فيها أشكال الرأى والتفكير التى تكون مهيمنة فى تراثات قانونية ومدنية ودينية بعينها، هذا التنوع يجب الاعتراف به وأن يتم تحليله

حالة بحالة. وبهذا المعنى فإن "الثقافة" لا تعكس شكل التراث، ولكنها أحد منتجاته المصاحبة. لقد كان هيرماس مستعداً لأن يضحى بفكرة قابلية التنوع الثقافي للمضامين الأخلاقية في مقابل تمسكه الشديد بالصياغة الموحدة "للعقلانية الإجرائية" التي لا تعطي وزناً كافياً للتشكيلات العامة وتحولات السلطة في صناعة التراث (انظر: Salvatore and Amir-Moazami 2002; Salvatore and LeVine, 2005). إن هذه التشكيلات والتحولات الكبرى قد استبعدت تماماً أو تم تهميشها، والنظر إليها داخل المنحى الخطابى لهيرماس فى تحليل الأخلاق بوصفها معطيات أو مقدمات (انظر الفصل السادس والخاتمة).

ومن ثم فإن التراث الخطابى هو شكل من الخطاب لا يتجه نحو الفهم التأويلى ولا إلى (مجرد) النجاح فى تحقيق فعل جمعى أو تعاونى، بل إلى تحقيق المصالح العامة المتصلة بالكفاءة أو الإنجاز. ويعتمد التراث على صورة خطابية، تتشكل عبر "الدعوة" وتنتهى بتحقيق الحياة الفاضلة. وترتبط الحياة الفاضلة فى الغالب، وليس فى الأعم أو بالضرورة، بشكل من أشكال التنميط العقلى الجامد للحياة، التى يتم التعبير عنها من خلال فكرة العدالة المقدسة المطلقة، التى تتحقق يوم القيامة.

التراث والهابتوس

يجب الآن أن نعمق التحليل فى شبكة العلاقات بين الفائدة السوسولوجية لفكرة التراث ومفهوم الممارسة. ونجد أن عمل بيير بورديو حول نظرية الممارسة (1977 [1972]؛ 1990 [1980]) واستخدامه لمفهوم الهابتوس habitus، نجد أن هذا العمل ذو أهمية قصوى هنا. لقد نظر

بورديو إلى الممارسات على أنها تجسيديات منظمة ذاتية للنشاط الإنساني المتبلور في الهابتوس، الذى يعكس الفهم المشترك للممارسة ويربط بين المهارات الفردية والتوجه الجمعى للفعل داخل جماعة معينة أو داخل حقل معين من النشاط الإنسانى. إن المرء يتساءل دوماً مع قدر من الدهشة ما الذى يربط هذه الجزئيات الصغيرة للنشاط الإنسانى، وما هو الضمان لتحقيق "منطق للممارسة". لقد أوضح كريج كالهون Craig Calhoun أن الفكرة المتسقة للتراث هى الفكرة الناقصة فى نظرية بورديو عن الممارسة (Calhoun, 1993). إن أوجه القصور هذه تكشف عن صعوبة أن يكون لدينا نظرية عن الممارسة دون أن يكون لدينا مفهوم عن التراث يربط الممارسة بالاتصال.

وكما ذهب كالهون فإن التراث فى بعده الزمنى الأوسع الذى يتجاوز الممارسة الواقعية قد تم إغفاله من جانب بورديو باعتباره مجالا يقع فى تخصص الفلاسفة الاجتماعيين، وبناء على هذا الموقف السوسيولوجى المتحيز الذى يغلق الطريق أمام فكرة التراث، فإن كالهون يقترح أن التراث يمكن أن يكون مفيداً فى ربط مفهوم الممارسة بفكرة التنظيم أو التنسيق بين الأفعال، وهى شبكة من العلاقات ظلت غامضة فى مفهوم بورديو حول الهابتوس الذى لا يعدو أن يكون ضرباً من اللغو الذى لا يبتعد بنا عن فكرة الاستعداد الفطرى أو حتى فكرة الفضيلة (المرجع السابق؛ Bouveresse) 1999. h ومن ثم فإن مناقشة فكرة التراث من خلال التأملات التى قدمها كالهون وهو يناقش نظرية بورديو عن الممارسة يمكن أن تساعدنا فى تجسير الفجوة - بالرغم من أنها لا تملأها عن آخرها - بين الممارسة والاتصال، وذلك من خلال إدراك أن العلاقة الخطابية بين الذات والآخر هى علاقة ضرورية للممارسة (انظر: Thévenot 2001).

وعلاوة على ذلك فإن مناقشة نقدية لفكرة بورديو عن الهابتوس، والتي تنتم بالانغلاق الذاتى والدائرية، والتي عرفها عالم الاجتماع الفرنسى بطريقة توليفية على أنها "تسق مفتوح من الاستعدادات" (Bourdieu and Wacquant 1992:133) لإقامة الممارسة، إن مناقشة نقدية لهذه الفكرة يمكن أن تفيد فى تحديد معالم واضحة لآليات تنسيق الفعل التى توجد بشكل كامن فى تعريف التراث. لقد اعتقد كالهون أن فكرة التراث يمكن أن تكون مفيدة إذا ما أرجعناها إلى معناها الأسمى على أنها عملية نقل للمعرفة (Calhoun 1993). إن ما يتم نقله فى هذه العملية ليس معلومات خام أو نماذج جامدة للوعظ ولكن معرفة تتصل بالعقلانية العملية، والتى أشار إليها بورديو نفسه فى مناسبات عديدة على أنها التفكير العملى. ومن ثم فإن فكرة الهابتوس يمكن أن تستخدم لتوضيح المضامين السوسيولوجية لمفهوم التراث، بشرط أن نفهم هذا الأخير عبر نظام خطابى (أى بوصفه تراثا خطابيا) يستدعى (لتجسير) الفجوة بين الممارسة والاتصال.

لنبدأ بمناقشة الجوانب الإيجابية والسلبية فى مفهوم الهابتوس. لقد قدم لنا الفيلسوف البرجمائى جوزيف مارجوليس الملاحظة المثيرة التى يقول فيها:

إذا ما سألنا ما الهابتوس، وما هى الملامح المعبرة عن أبنيتيه الوظيفية، فإن ما نحصل عليه من بورديو هو نوع من التحديد الكلى الذى لا يتوافق مطلقا مع أبنية فرعية عملية (إجرائية). ذلك أننا إذا تصورنا أن اللعبة المتدفقة للحياة العادية لا تتشابه مع الأداء الذى يقدمه الفاعل: إن الذى يحدث هنا هو أن "الاستباطات" الماهرة للفاعل (بالصورة التى حددها بورديو) سوف تكون أسيرة نص مألوف ومنتهى؛ أما الفاعل البشرى العادى (فى "أثناء أداء فعله") فإنه يخلق نصوصا طازجة ويحدث هذا بشكل دائم ومستثمر (Margolis 1999 : 69) .

لقد تسأل مارجوليس ما إذا كان كافيا أن نحدد هوية الهابتوس من خلال "الشعور نحو اللعبة" الذى يتم إثراؤه من خلال "منطق الممارسة" وهو ما أكد عليه بودريو. لقد ذهب مارجوليس إلى أن تفسير منطق الممارسة لا يساعدنا كثيرا إذا ما حولنا مجال اهتمامنا، مثلما فعل بودريو، من التركيز على "القواعد" إلى التركيز على "الاستراتيجيات" (المرجع السابق: ٧٠). وتكمن المشكلة الأولى فى الافتراض المسبق الذى افترضه بودريو والذى يذهب إلى القول بأن هناك نسقا يتم الرجوع إليه (أو "استدعائه") من خلال الاستعداد الفطرى أو أى فعل محدد ينتج عن الاستعداد الفطرى. إن هذا الاعتراض يعد اعتراضا برجماتيا أصيلا ينبع من الخوف من أن نربط الموقف البسيط "بكليات خارجة" عن "نطاقه". أما نقطة الضعف الثانية التى أشار إليها مارجوليس فإنها تسير فى الاتجاه المعاكس طالما أنها تهتم بفرضية بودريو المبسطة حول "طلاقة" الأفعال وما يكمن خلفها من استعدادات فطرية دون أن يحدد أى شىء يربطها جميعا فى قالب واحد.

إن أحد الحلول الأولى لهذه المشكلة يمكن أن نجدها فى فكرة فيتجنشتين حول شكل الحياة Form of life، التى تضمن وجود "استمرارية مطلقة لممارسة مفتوحة النهاية لا تغلقها القواعد كما لا تغلقها الاستراتيجيات" (المرجع السابق: ٧١). وكما رأينا سابقا فى هذا الفصل، فإن تلك طريقة مفيدة لتحديد فكرة التراث على المستوى الضيق النطاق (الميكرو). وعند هذه النقطة قدم مارجوليس حكمه الذى يقول فيه "لا يوجد تمييز مبدئى بين القدرة التى يبدئها "الشعب" على الإفصاح عن خطاب تنبؤى والصياغة المهنية لهذا الخطاب: إن الفرق يوجد فقط بين المجتمعات المختلفة التى يُخترق فيها شكل الحياة (المرجع السابق: ٧٥). إننا نجد هنا ملمحا آخر هاماً لفكرة التراث كما تم تحديدها فى بداية هذا الفصل: أعنى الحقيقة التى مؤداها أن

اتساق التراث وتكامله يعتمدان ليس فقط على نقله عبر الوقت وعبر الأجيال، بل أيضا على قدرة القائمين عليه أو حراسه من المحافظة على الطرق مفتوحة ذهابا وإيابا بين "الأفراد العاديين" و"المتخصصين" أو بين الصور المختلفة للممارسات التي تظهر داخل التراث. إن رأى مارجوليس يفيدنا هنا في تحديد أوجه التشابه بين فكرة التراث وفكرة شكل الحياة (التي وجدناها حاضرة وأن بشكل مختلف في رأى ماكنثير في التراث) وإن ذلك لا يجب أن يمنعنا من أن نحفظ بتمييز آخر بين التراث وبين المؤسسة. فهما يرتبطان عبر التراث بطريقة تختلف بالضرورة عن ثنائية العلاقة بين القدرات البسيطة وبين المعرفة المتخصصة.

ويظهر الوجه السوسيولوجي المثير للتراث ليس فقط في كونه يربط بين الأنا والآخر، ولكن لأنه يقدم أيضا تنسيقا للنشاط الاجتماعي، وهى وظيفة توجد على نحو غامض في مفهوم الهابتوس، خاصة في إشارته الدائمة إلى "منطق الممارسة". ولقد نظر كالهون إلى خصيصة التنسيق هذه على أنها تنتج من قدرة التراث على التغيير وعلى التكيف مع جوانب عديدة من الواقع الاجتماعي، من أجل أن يؤكد نجاح المشاريع العملية التي يبنها التراث في الوسط المعيشي والفكري للمشاركين (الهابتوس) (Calhoun 1993 : 78). ونحن نرى هنا أن فكرة التراث تستغرق مفهوم الهابتوس، وتكمله، وتعديل منه. إن العلاقة بين مشكلة تنسيق الفعل والجانب الدافعي للفاعل يجب أن تتأكد عبر ما وصفه طلال أسد بأنه قدرة آلية التراث على أن تتكيف وعلى أن تتغير، "بمعنى بحث التراث الدائم عن الإتساق". ولا يمكن أن يتم ذلك بالرجوع فقط إلى المناقشات الداخلية حول طبيعة المصالح العامة التي يسعى إلى تحقيقها وترتيب هذه المصالح، ولكنه يعتمد بشكل أساسى على الحاجة إلى أن تجعل عملية البحث هذه ممكنة في كل "بيئة" اجتماعية للفاعل (انظر Thévenot 2001) وفي "حقول" مختلفة للفعل الاجتماعي.

وبهذا المعنى، فإن الاتساق فى التراث ليس هو الذى يميز نمطا معيناً من الخطاب والفعل (فذلك سوف يعرف على أنه "فعل غائى" وفقاً لتنميط هيرماس)، ولكن هذا الاتساق يعد ضرورياً فى حد ذاته، بالرغم من أنه غالباً ما يكون كامناً ومرتبطة برجوع الفعل الفردى إلى الإطار الجمعى لتبرير فعله، وهو الإطار الذى يتم نقله عبر الخطاب المتصل بالتراث. ومع ذلك فإننا نقف فقط فى منتصف الطريق لتوضيح فكرة بحث التراث عن الاتساق إذا لم نشر إلى العلاقة بين الأبعاد الإبداعية والأبعاد التقليدية فى الفعل، وبين الجوانب الخيالية والجوانب العقلية للتراث الخطابى.

وكما أوضح أسبينوزا فإن الخيال النبوى والخطاب النبوى كانا يعتمدان على القدرة على تطوير الخيال وعلى "غموض الخبرة" وتحويل هذا وذاك لبناء عموميات تختلف عن تلك السائدة فى الحياة العادية للناس "والإحساس الجمعى". وتلك فكرة يجب الرجوع إليها فيما بعد (انظر الفصل الخامس)، طالما أن هذا (الفعل للخيال) قد تم إعادة بنائه وكسب شهرته فى مشروع الحداثة، لقد أعطى فيكو أهمية كبرى للمفهوم ولكنه رأى أن الحس العادى يختلط بالأبعاد المعرفية والعملية للفعل، أى أنه يختلط بالمعرفة والعملية للفعل، أى أنه يختلط بالمعرفة "ما" والمعرفة "كيف". إن الحس المشترك، كما تجذر فى الخيال الأسطورى، يسمح لنا أن "نفكر فى الأشياء الخاصة فى ضوء منظومة عامة أو شكل عام" (Preus 1989: 83-85). ومن ثم فإن أحد العناصر الأخرى التى تدل على بحث التراث عن الاتساق تكمن فى العمل اليومى للفاعلين البشر لتحويل الصيغ الخطابية العامة المجردة المرتبطة بالوعظ إلى مدخلات خيالية بسيطة فى حسهم المشترك. فقد قدم فيكو مثالا نموذجيا عاما للخوف البشرى من البرق على أنه أصل كل من الدين والحضارة وهو مثال يهمنى هنا: لى يوضح آلية تكوين التصورات

أو التمثيلات المشتركة حول المقدسات، وما يترتب عليها من إضفاء معنى مقدس على السلوك، وهو ما اعتبره المؤسسة الأولى فى المجتمع الإنسانى:

فعندما يبحث كل فرد عن مأوى من عاصفة البرق، يكون الجميع فى حالة من الخوف، وهم إذ يفعلون ذلك فإنهم فى الواقع يسلكون بنفس الطريقة فى نفس الظرف. ولم يهتم فيكو "بالآليات الداخلية" التى تحدث ذلك، إذ انصب اهتمامه على الظروف "الخارجية" والعملية والاجتماعية التى تؤدى إلى هذه الإمكانية. إنه النشاط المدفوع بالخوف هنا الذى يشترك فيه الجميع وهو يقدم للناس النقطة المرجعية الأولى والمحددة التى يمكن أن "يجدوها ثانية" داخل أنفسهم وأن يعرفوا لأغراض عملية أن الآخرين جميعا حولهم "يشعرون نفس الشعور" (6 : 1996 Shotter).

إن كل تراث يؤسس عملية البحث عن الاتساق على عملية تحريك واع وبلغ لهذا الميكانيزم الأساسى. ومن ثم فبالإمكان أن نقول إن الخطاب الوعظى النبوى يعمل بمثابة وسيط قادر على إضفاء ملامح معينة على خصائص اللغة التى تتكون عبر تجميع هذه الخبرات وتلك الصور تجميعا جدليا يتكون لأول مرة ويتم بلورته عبر الخيال الشعري (انظر أيضا: 1961 K. Purke). إن الخطاب النبوى يسعى نحو المقارنة بين رمزية البسطاء - وهى جزء لا يتجزأ من الممارسة العادية - مع الفضائل العامة، والقيم العامة والمصالح العامة، والتى تم تكوينها عبر الاختراق المحورى من خلال الفاعلين أنفسهم. ويتم شحن هذا التحول من خلال الإدراك أن اللغة قبل المحورية ذات الطابع العام وكذلك المؤسسات المرتبطة بالقداسة لا تحافظ على المجتمع من التفكك، ومن ثم فإن هذا عملنا هذا يحاول أن يعيد إنتاج هذه العلاقة بين الخيال وبين الخطاب مؤكدا على أن الذى يخلقها هو النوعية

"ذات التأثير العالى" للخطاب النبوى (انظر الفصل الأول)، ومن ثم يتم المحافظة على التوتر، وما يصاحبه من بحث دائم نحو الاتساق.

إن هذه الرؤية للخطاب النبوى الذى يقف فى مقابل الممارسة العادية وما يترتب عليه من شبكة اتصالية - رمزية، تقف على طرف نقيض ضد أى تفسير مختصر وذاتى، من ذلك الذى يحصر الفعل البشرى داخل "الفضاء الداخلى" "للعقل"، وهى فكرة اخترقت العلوم الاجتماعية بقوة، بما فيها علم الاجتماع الدينى (انظر الفصل الأول)، الأمر الذى ترتب عليه نمو النزعة الفردية المنهجية بصور مختلفة. وكما ذهب شارلز تايلور C. Taylor "إن هذا النوع من الوعى لا يترتب عليه إلا وجود الجسد فى مقابل الآخر. وكلاهما يجب أن يستعاد من الذاكرة إذا كان علينا أن نستوعب ذلك النوع من الفهم السابق الذى نادى به فتجنشتين" (33 : Taylor 1999) .

إن هذه الرؤية تكشف عن الحاجة إلى أن نراجع فكرة تنسيق الفعل الاجتماعى، التى لا يكفى لفهمها أن نستعيد فكرة الهابتوس وما يرتبط بها من "فهم دقيق للعبة"، خاصة أن فكرة الهابتوس نفسها لا تكشف إلا عن الجوانب الروتينية، والأحادية فى الحياة الاجتماعية. إن الأهم من ذلك كما لاحظ شارلز تايلور "هو أن عملية التكامل داخل إيقاع عام.. يمكن أن تتحدث خارج موقف التفاعل المباشر (تفاعل الوجه للوجه) فهى يمكن أن تتخذ شكلا آخر.. يتمثل فى حركة دينية أو سياسية يتناثر أعضاؤها فى أماكن مختلفة ولكنهم يجتمعون حول هدف مشترك" (المرجع السابق: ٣٦). إن الخطاب النبوى بناء على ذلك يُنظر إليه على أنه مصفوفة من الموجات المتتابعة للحركات الاجتماعية الدينية التى لا تشكل مجرد هوية جمعية بسيطة، ولكنها تشكل أيضا نوعا من التعاون الضرورى بين أعضاء هذه الهوية، لكى تخلق تناغم عبر "الحس المشترك" للممارسات العادية بجانب القيم والفضائل والمصالح العامة التى تصاحب التراث الخطابى.

إن ما يشترك فيه تايلور هنا مع هيرماس - بالرغم من اختلافاتهما الكبيرة- هو وجود حركة انتقال قصيرة من الأنا إلى النحن، يتم تكوينها عبر رؤية الفعل التواصل على أنها تؤدي إلى خلق حركات جمعية^(٤٠)، وإلى استثمار مكثف النظرة للغة على أنها كيان مستقل أساسا - وكما ذهب هيرماس- أو أنها كيان "نصف متعال" - ووسيط للفهم المتبادل يربط الممارسة الاجتماعية ويفتح الأفق نحو المجال العام (المرجع السابق: ٣٧). إن هذا الاختيار ينتج عنه تخليق "عقل عام أو منطق عام" من اللغة. بل قد ينتج عنه ما قد ظهر في تأملات تايلور من وجود درجة من عدم اليقين تحيط بعملية فهم القاعدة وتطبيقها (كما فهمها فجنشتين)، وهو موقف يتطلب في النهاية أحكامًا معدلة.

ولقد رأى تايلور في هذا الموقف (أو في هذا المأزق الموقفى) جذور الفكر العملى "قثمة فجوة فكرية عملية حاسمة بين الصيغة أو الشكل وبين التجسيد الواقعى، وإن هذه الفجوة الفكرية قد تم إهمالها من جانب كل التفسيرات التى أعطت أهمية إلى القاعدة على أنها القول الفصل فى السلوك" (المرجع السابق: ٤١). ومن ثم فإن هناك نقطة قصور مهمة فى فكرة الهابتوس كاستعداد فطرى يجسد الفهم، حيث يفتقر هذا المفهوم إلى التفكير العملى كإنجاز معقد، وكأحد منتجات التراث. فلقد ذهب بورديو إلى أن المؤسسة إلى جانب الهابتوس هى ضرب من تثبيت الماضى، ومن ثم فإن المعايير يتم إدماجها داخل المؤسسات، وليس القواعد فى حد ذاتها (انظر المرجع السابق: ٤٣)، ومع ذلك فإن بورديو قد فشل فى إدراك درجة التعقيد بين التفكير العملى والمؤسسة، ذلك أنه اعتبر التفكير العملى مجرد تعبير عن القاعدة الصحيحة الثابتة. فقد وقف فى منتصف الطريق فى عملية استيعاب الطابع الفكرى الغائى للفعل عندما أكد أن الفاعل يفعل ما يراه هو دون أن

يحدد هدفا واضحا تحت مستوى حسابات الوعي وحتى تحت مستوى الخطاب والتمثيل (Bourdieu and Wacquant 1992 : 128).

وفي ضوء هذه المناقشة حول تحديد معالم فكرة سوسيولوجية للتراث، فيجب أن نعيد النظر في معظم الإنجازات المهمة التي تحققت من خلال الاختراق المحورى لا على أنها اكتشفت وجود الفكرة المتعالية - بوصفها تحولا في الحساسية الذاتية والدلالية - ولكن على أنها مجموعة من الآليات النظامية والخطابية والعملية المتكاملة التي خلقت ضربا من التنظيم في الفعل وضربا من الاتساق بين الخطاب وبين الممارسة. ومن ثم فإن الإنجاز الأعلى للاختراق المحورى يتمثل في تطبيق مبدأ النسبة، أو الجدل (المناقشة) بالمعنى الأرسطى، وكذلك تطور "الأسس" الفلسفية والثنولوجية والقانونية للخطاب. وتجسد هذا الإنجاز في خلق علاقة بين البحث عن الاتساق الكامن في الممارسة والحاجة إلى الخطاب والتعاون المؤسسى والذي لا يتم تحقيقه بشكل مستقل داخل المنطق الدائرى للهابتوس (انظر : 94 : Margolis 1999)، ولكن فهم هذه الصلة أو هذه العلاقة يتطلب مفهوما جليا للتراث.

لقد حاول بورديو أن يتغلب على أوجه القصور هذه فى نظرية الهابتوس عن طريق إثارة فكرة "تكويد" (تشفير) الثقافة فى المجتمعات المعقدة" (79 : Calhoun 1993)، ولكنه قد فشل فى أن ينظر إلى الحقيقة التى مفادها أن هناك عوالم اجتماعية أخرى توجد بين الحالتين المتطرفتين اللتين اشتغل عليهما، أعنى مجتمع القبائل القبلى فى الجزائر والمجتمع الفرنسى، وبجانب ذلك فقد أعاد إنتاج وجهة نظر ثنائية للتعارض بين منطق "الثقافات الرسمية" official cultures وصور المعرفة العملية، كما أنه اختزل المعرفة النظرية داخل حقل اجتماعى محدد، وهو حقل له وسطه المعيشى الفكرى الخاص به، وأعنى به حقل المصالح، وهكذا حقيقة أنه أقر فى معالجته

السريعة للحقل الدينى بوجود مراحل مختلفة ومستويات مختلفة من التكويد (Bourdieu 1971) ولكنه ربط هذه المراحل وتلك المستويات - متسقا مع نظريته العامة عن الحقول، وعن الهابتوس، وعن المصالح - ربطها ربطا محكما بالبحث عن السيطرة على الحقل الدينى من خلال الفاعلين فيه.

إن صور التراث لا تقتصر على عملية تقنين المعتقدات الجامدة والطقوس، ولا على النظم أو المؤسسات التى تطبق صوراً من العقاب عبر أشكال مكودة ومكتوبة من السيطرة، علاوة على أن صور التراث لا تقتصر أيضا على "الكتابات" النصية ذات الطابع الكونى التى تحدد قواعد أمره وقهرية. فثمة صور أكثر سيولة، وصور شفاهية لا يمكن طمسها أبداً، ولكنها تخضع لعمليات إعادة التنظيم من الاستمرار والانتقطاع عبر الصور الاتصالية، فالحضارات المحورية لم تقض تماماً على ما قبلها. فالعناصر التى ترتبط بالحضارات السابقة قد خضع بعضها للدمج فى الحضارات الجديدة وخضع بعضها الآخر للطمس، ولكنها عاشت بشكل أو بآخر كتحدى دائم داخل الحضارات المحورية، وقد عملت على إحداث قدر من عدم الاستقرار فى الصيغ التراثية الخاصة بتنظيم الممارسة وضبطها.

ومن ناحية أخرى، فإن الأديان لم تظهر فقط عبر القهر الذى شهدته أشكال المعرفة والممارسة فى العصر قبل المحورى ولكن أيضا من خلال إقامة تدرج بين هذه الأشكال (المعرفية) المختلفة. إن ظهور هذه الأفكار يجب أن ينظر إليه على أنه نتاج توازن معقد وقوى بين هذه الراقات (المعرفية) المختلفة، كمرحلة انتقال من الاتجاهات السلبية فى الثقافات قبل المحورية، إلى خطاب نشط وتدرج نظامى وصور من القهر الانتقائى عبر هذه الثقافات (Calhoum 1993: 80). ولقد تم تدعيم هذا المنحى عبر التبادل والتنافس الحضارى الذى ميز كل الموجات الرئيسية فى التحولات المحورية.

لقد كان الشيء "المحورى" فى هذه العملية هو بناء لغة تجميعية توازن بين الأشكال المختلفة توازنا هرميا، وهو إنجاز وضع الأساس لعملية تنافس مستمرة حول التأويلات الصحيحة. فلم يكن هذا التنافس ممكنا إلا عبر استخدام هذه اللغة التجميعية (الفوقية). ومن ثم فإن تطور التراثات أصبح مرتبطا ببناء موسوعية معرفية لتؤكد اللغات الفوقية المطلوبة.

إن الاشتراك فى غاية واحدة لم يكن من ثم صيغة لتحقيق تجانس اتصالى جمعى، بقدر ما كان وسيلة للبحث عن الاتساق داخل عملية إعادة إنتاج المعارف المتصارعة، فى حالة من إعادة تعريف المصالح العامة سواء ارتبطت بالعالم أو بالعالم الفوقى وترتيب هذه المصالح العامة (MacIntyre 1988 : 349-69). لقد كان الصراع يدار، أو حتى يخلق، دائما من أجل البحث عن الاتساق:

"إن التراث هو جدل مستمر عبر الزمن تتحقق فيه بعض صور الاتفاق ويعاد تعريفها فى ضوء نوعين من الصراع: يأتى الأول من النقد والأعداء من خارج التراث الذين يرفضون ما تم الاتفاق عليه رفضا جزئيا أو كليا، و يظهر الثانى عبر المناقشات التأويلية الداخلية التى تعبر عن المعنى والمنطق الذى تحققه عادة صور الاتفاق المختلفة والتى من خلالها يستمر التراث فى الوجود (المرجع السابق: ١٢).

إن بناء الاستعدادات لدى الذات الفاعلة عبر الوعظ والنصح والتعليم، يرتبط بتأويلات نوعية حول ترتيب المصالح العامة التى يمكن أن تتحقق فقط عبر الانصهار بين الذات والفهم المشترك. وهنا تكون الهويات الفردية والجمعية ذات أهمية، ولكن تشكيلاتها تكون ثانوية داخل عمليات بناء أساليب التفاعل بين الذات والآخر، وداخل الأبنية الرمزية الوسيطة التى ترتب

المصالح العامة الخاصة بالامتياز لتحقيق الإنجاز. إن مفهوم الشخص Person، الذى كان مفهوما مركزيا فى كل التراثات الخاصة بالمنطقة الحضارية للبحر المتوسط وأوروبا بما فيها الإسلام (Mauss 1985 [1938]; Waardenburg 1989; Nashi 2004)، هذا المفهوم يمكن أن يفهم فقط بالإشارة إلى الغاية التى ترتبط بشكل عيانى بالترتيبات التى تسهل تحقيق المصالح العامة المرتبة تدريجيا عبر الممارسة. إن تحديد الغاية يضمن اتساق الخطاب المرتبط بالتراث عبر التغيرات الجيلية وتحول الظروف الاجتماعية السياسية. فالاشتراك فى غاية هو الذى يفتح الآفاق لتفاعل جدلى وتنافس تأويلى. إن البحث عن الاتساق يعد قوة أكثر تعقيدا وأكثر دينامية من متطلبات التكامل - أو حتى النزعات الكلية- التى ظهرت فى تعريف جيدنز للتراث الذى اقتبسناه آنفاً. فالتراثات تستمر أو تنهار أو تتغير فى ضوء قدرتها أو عدم قدرتها على ضمان نوع من التنافس حول تحقيق الغاية عن طريق النقاش والاتفاق والصراع.

وهنا نتحول القيم العمومية، عبر الخطابات الثيولوجية والفلسفية والقانونية، وباستخدام تقنيات السرد والتجريد إلى عموميات خيالية يتم التعبير عنها شعريا من خلال الحس المشترك (انظر الفصل الخامس). وعلى حاملى التراث أن يحافظوا على قدر من التوازن بين مستوى التوافق الذى يجب أن تحققه الممارسة فى الحياة اليومية وبين عمومية الخطاب الناصح الواعظ الموجه الذى ينتجونه. لقد أدان هيرماس مرارا وتكرارا ما كان يراه بمثابة حدودا مفروضة على هذا الفعل المتوازن للتراث لأنه يخفى دائما سلطة كامنة خلف أى شكل من أشكال العقل يبيدها التراث نفسه. ومن ثم فقد رغب هيرماس فى أن يشتق عمومية معيارية من قلب كل تراث مفرد وأن يوضح كيف أن هذه العمومية هى التى تنتج، عبر فعلها الإجرائى، الفهم الذاتى وليس المظهر العشوائى أو المتطابق للعموميات الخيالية فى شكل التراث.

وتتمثل الوصفة التي قدمها هيرماس "لحل" التراثات و"تذويبها"، وتحريك العمومية الإجرائية الكامنة في عوالم الحياة، تتمثل في بناء عقلانية إجرائية ترتبط على المستوى المثالي "بأخلاقيات خطابية". ولم يأخذ هيرماس في اعتباره - على نحو كاف - الخطر الذي يمكن أن يترتب على تفكيك التراثات إلى أخلاقيات خطابية، والذي يتمثل في أن عوالم الحياة نفسها يمكن أن تتعثر. وطالما أن العمومية الإجرائية يمكن أن تتحقق - على نحو اتصالي قبل أن تتحقق على نحو أخلاقي - عبر شكل تراثي - لغوي، فإن الحفاظ على العمومية الإجرائية وتحقيق نجاحها عبر الوقت يمكن أن ينتج فقط عبر عملية مذهب صناعية، أو عبر عملية متراكمة وجماعية لاستدماج المعايير من ذلك النوع الذي وصفه إلياس (*) (Eliás ١٩٧٦ [١٩٣٩]) بأنه عملية حضارية *Sivilizaing Process* تعيد تشكيل الشخصية والفعل للفاعل الاجتماعي^(٢).

ولكي نلخص الأمر، دعنا نرجع إلى واحدة من النقاط الهامة التي بلورها هيرماس نظريا :

"إن وساطة اللغة والغاية في عملية التوصل إلى الفهم ترتبط ببعضها البعض ارتباطا تبادليا، فالعلاقة بين هذه المكونات ليست علاقة غايات ووسائل. فالأهداف التي يسعى الفاعل إلى تحقيقها في اللغة، والتي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال آخر، لا يمكن وصفها، كما لو كانت ظروفًا مجمعة بجانب بعضها البعض والتي يمكن تحقيقها بالتدخل سببيا في العالم"

(Habermas) (1991 [1986] :241).

(*) يقصد عالم الاجتماع الألماني المعاصر نوربرت إلياس (١٨٩٧-١٩٩٠). (المترجم)

وترد المدرسة البرجماتية على هذا، سائرة في ذلك خلف جون ديوى، بالقول بأن الفعل الاجتماعى لا يمكن أن يفهم على أنه سعي وراء تحقيق غايات وضعت مسبقاً، وأن الغايات "توجد في العالم" في المواقف العملية الواقعية، وفي ضوء ذلك فإن لحظة القصدية الواعية يمكن أن تتحقق "عندما تنتعثر الوجهة غير الصحيحة للأفعال العادية وتصبح غير كافية للتغلب على المقاومة التى تصاحبها في موقف معين" (101-102 : [1986] 1991 Joas). إن هذا الادعاء يمكن قبوله من أجل أن نتعرف على وجهة الفعل، والتى تكون وجهة غير صحيحة ونتعرف عليها في قلب موقف بعينه - يصح ذلك طالما أن المرء ليس بحاجة إلى أية رؤية نظرية من أجل أن يسلك. ومع ذلك فإن الأمر المربك هنا يتمثل في النظرة البرجماتية الغامضة والمتكررة للأهمية النظرية لشبكة العلاقات بين الفعل وبين الوعي الانعكاسى (الذى يتم الكشف عنه عبر وسائط التفكير والمناقشة) وهى علاقات لا تنتج عن الفعل فقط ولكنها سابقة عليه. فالتأمل البعدى يمكن أن يظهر فقط عندما نسترجع المعرفة المخزونة ونطبقها على مواقف مستقبلية معروفة عبر التفكير العملى.

وباختصار فإن نقد البرجماتية لكل من هيرماس وبورديو يثبت أنه نقد مفيد لبلورة فكرة سوسيولوجية عن التراث تتجاوز المعضلات التى تواجهها نظرية الفعل التواصلى في تفسيرها لظهور أدوات تحقيق الفهم الذاتى وأدوات تحقيق الرابطة الاجتماعية والتنسيق الاجتماعى وفى تحولها واختلافها. فالواقع أن استجابة هيرماس والتى حركها النقد الذى قدمه جواس تعتبر استجابة مقبولة - إذا ما غضضنا الطرف عن التحفظات الكثيرة على فكرة "عالم الحياة" والتى أشرنا إليها آنفاً وكذلك التحفظات على فكرة "الاتفاق العام". وسوف نناقش هذه الفكرة مرة أخرى في الفصل السادس. ولكن لكى نضفى على الفكرة مزيداً من الدينامية في البحث عن فكرة مستدامة للتراث فإننا يجب أن نتأمل النص التالى:

"ثمة ديناميات موجهة تكمن في عالم الحياة المبني على الاتصال وتتخذ شكل استقطاب بين حالة سابقة على الفهم وبين إجماع عام يجب أن يتحقق: وعبر الوقت فإن الإنجازات الناتجة تتحول من قطب إلى آخر (224 : [1986] 1991 Habermas) .. إن الطريقة التي يتم بها التحول، يتم تنظيمها من خلال منطق الحوار؛ إما الطريقة التي يتم بها الحوار ووقته فإنها تعتمد على طبيعة الأحكام المبنية داخل الفعل التواصلي نفسه" (المرجع السابق: ٢٢٦).

وفي الوقت الذي تم فيه قبول هذه النتيجة على نطاق واسع، فإن أخذ التراثات الخطابية إلى دائرة الأفكار المتصلة بعملية إدراك الذات أو الهوية الجمعية (وهو ما أكد عليه كل من هبرماس وتايلور) يعد شيئاً مضللاً. إن الأساس الذي تنهض عليه تلك التراثات يتمثل في الطابع الإشكالي بين الأنا- الآخر في عملية بناء الفضاءات الاتصالية والاجتماعية، وسوف يكون هناك نوع من الفوضى أن يدخل في هذه العلاقة بعد جديد حول "الهوية الجمعية"، والتي استوعبها مفهوم المواطنة داخل نظام الأمة - الدولة كنمط يعبر عن عملية الارتقاء الجمعي و"الجماهيري" للتنافلات التي تظهر داخل "المجتمع المدني" (انظر الفصل السادس). إن العلاقة بين الأنا - الآخر يتم تنظيمها في التراثات الخطابية من خلال علاقة ثالثة مع الله العادل والتي يتم إقامتها عبر خطاب الوحي. وعلى سبيل المثال، ففي التراثات الإسلامية يعد النص "القرآن" المركز الحي والمستمر ويدعمه أحاديث النبي محمد وأفعاله في مناسبات محددة (انظر الفصل الرابع). إننا هنا بصدد بناء نموذج للعلاقة الاجتماعية والثقة بين الذات والآخر التي يتم تحقيقها عبر الإيمان المشترك وعبر اتباع تعاليم الله (العلاقة بين الأنا- الآخر - الله)، وبنفس القدر أيضاً

من خلال سلوك الحياة المثالي للنبي. إن وجود الفكرة المتعالية هي التي ساعدت الذات الإنسانية على أن ترتبط بالذوات الأخرى عبر اتباع تعاليم إلهية واحدة تمت صياغتها من خلال سرديات الوحي والأنبياء. فنحن نرى داخل التراثات الإبراهيمية أن الأخلاق الأرسطية قد ظلت باقية ولكنها تعقدت على نحو أكبر وتمت الإضافة إليها" (MacIntyre 1984 [1981] : 53).

ومن ثم فإن الأداة العملية للبحث عن الاتساق في التراثات الخطابية، لا يجب أن تنتهي إلى وجود خطابات متجانسة، ومضامين خطابية متجانسة بين أنصار هذه الخطابات، أو أن تنتهي حتى إلى نوع من الالتزام الكلي بقواعد السلوك. ففي داخل التراثات الخطابية يتم السماح لمحدثين مختلفين ومفسرين مختلفين بتأكيد الاتساق بطرق مختلفة. وكلما ظهرت صور من التناقضات داخل الطرق التي يعمل بها التراث فإنها ما تلبث أن تعدل ويستعاد الاتساق من جديد. ويكسب هذا الرأي ميزة على الآراء التي تدعى أنها قادرة على أن تستعيد اتساق التراث: عبر الإصلاح أو حتى إحداث قطيعة داخل نظام الاستمرارية فيه. ومن ثم فإن معرفة الأسس المنهجية للنقاش والتفكير تعد ضرورة للممارسين في التراثات الخطابية، وهي ضرورة ربما تكون أكثر إلحاحا من التعامل مع المصادر النصية.

ومع ذلك ففي عملية إدخال العقل المفكر الغائي في الممارسة وفي الخطاب، لا يجب أن يجعلنا نقلل من شأن تلك القوة المهيمنة (الغاشمة) لأولئك الذين يدعون إلى ما هو صواب ويعتبرون أنفسهم حراس الاتساق. ولقد قدم كالهون عبارة توفيقية تتجنب أوجه القصور في آراء بورديو وهبرماس وتاييلور والبراجماتيين على حد سواء:

"إن معظم التراث لا ينزل إلى أسفل تجاه الموقف - في الممارسات الطقسية أو في المدارس على سبيل المثال - بحيث

يصبح نزول تراث إلى أسفل ناحية الموقف هو الهدف الرئيسى على العكس من ذلك فإن عملية إنزال التراث هذه وما يصاحبها من تأكيدات حول الثقافة تظهر على نحو جلى من خلال الأفعال المتجهة نحو تحقيق المصالح والتى يسعى فيها الأفراد إلى تحقيق غايات متنوعة سواء بوعى أو بغير وعى.

(Calhoun 1993 : 78).

إن النمط المحدد للعقل الكامل فى ضمان الاتساق لا يمنع الطابع العقلى المتعدد للممارسة الاجتماعية لأعضاء الجماعة. فثمة صور معينة من التفكير ومن الخطابات المصاحبة له تتطلب - لكى تتحول إلى ممارسة- صوراً من الفهم الذاتى المشترك بين الممارسين، وتظهر هنا ضرورة الكفاءات اللغوية ولكنها ليست كافية، طالما أننا لا نستطيع أن نختزل التراث إلى مجرد لغة منظمة هيرمنوطيقياً. إن من الأهمية بمكان فضلاً عن ذلك أن نولى أهمية لوجود تصورات متعددة للتفكير العملى حتى داخل التراث نفسه فطالما أن الغايات ليست مفردة فبالمثل يجب ألا يكون التفكير العملى مفرداً

(MacIntyre 1984 [1981] : 180-181).

الفصل الثالث

العقل العام للإنسان العادي

من المصلحة العامة إلى المصلحة المسيحية^(*): النهضة المحورية

ثمة بعد من الأبعاد الأساسية في نظرية العصر المحورى ذلك الذى يتعلق بتعاملها مع الفترة اللاحقة على الاختراق المحورى "الأول" فى منتصف الألفية الأولى فيما قبل الميلاد. وهذه ليست قضية بسيطة، طالما تؤثر فى التطور التاريخي، وفى عمليات تحول ومأسسة الحضارات المحورية. لقد كانت هذه الفترة هى المسرح التى تشكلت فيه مفاهيم التاريخ ونماذج المجتمع أو "المصلحة العامة المشتركة". وفيها ظهرت عمليات تقنين المكونات المؤسسية للفهم الذاتى والترابط الجمعى وإضفاء الطابع التقليدى عليها، كما تشكلت صور التفكير العقلى والأسئلة المتصلة بالمصالح العامة، ونمط الانعكاس (أو التأمل) المرتبط بهذه العملية.

ومن هنا يمكن النظر إلى التأسيسات الجديدة الحاسمة مثل ظهور المسيحية وبزوغ الإسلام على أنها إعادة تنظيم العناصر المحورية عبر الحدود الحضارية، حيث ساعدت على تكوين نظرات دينية أكثر رسوخاً، تبنى على رؤى أكثر إحكاماً وأكثر ثورية (انظر: Arnason 2005). وقد

(*) يستخدم المؤلف هنا كلمتي *res publica christiana* و *res publica* ورغم أن الكلمتين تدلان على مفهوم الجمهورية، إلا أنهما يدلان فى المعنى الإغريقى - اللاتينى على المصلحة العامة أو الخير العام، ولاشك أن ثمة علاقة بين المعنيين. فالهدف الرئيسى للجمهورية هو تحقيق الصالح العام. ورغم أننى أترجم كلمة *res publica* بالمصلحة العامة إلا أننى قد أترجمها أحياناً بكلمة الجمهورية لكى يتضح المعنى. (المترجم)

ينظر المرء إلى هذا التطور على أنه تطور حدث بعد التطور الأول الذى صاحبه اختراقات فكرية وتأسيس لمؤسسات تدار من خلال أولئك الذين تم تفويضهم "للبحث عن الحقيقة"، وأن هذا التطور قد بنى على أن أولئك الذين فوضوا للبحث عن الحقيقة قد فشلوا فى العثور على حقيقة نهائية، ومن ثم فقد مهد الطريق نحو ظهور نوع جديد من الأنبياء هم "آخر الانبياء". وجاء هذا التطور ليعبر عن الموجات الخطابية الأخيرة التى تحدث عنها فوجلين (انظر الفصل الأول)، والتى أوجدت صوراً جديدة من الشفاء للبشرية أو على الأقل صوراً مؤسسية مستقرة تقدم الأدواء على أسس ثابتة. إن الأصوات النبوية الجديدة وأصوات أتباعهم، الذين أصبحوا مؤسسين لتراثات دينية جديدة قد استفادت من المناحي الخطابية التى ربطت شكل النبوة السابق بأليات أكثر فعالية واستمرارية فى عملية الدعوة ونشر الرسالة (انظر : W.C. Smith 1962). لقد أدت هذه التشكلات إلى أن تصبح الخطابة (الوعظ) أداة هامة للخطاب.

وتسير عملية اكتمال فاعلية الأدوات الوعظية للتراث الخطابى مع الإصلاحات الرئيسية المتعلقة بالصورة القائمة للتفكير فى المصلحة العليا وتبريرها. وتظهر داخل هذا الخطاب بالتدرج فكرة أكثر وضوحاً "للمصلحة العامة"، وما تلبث أن تحتل موقعا مركزيا داخل تدرج المصالح العامة المتعلقة بالامتياز. وفى نفس الوقت تظهر رؤية أكثر وضوحاً لمفهوم المؤمن "كشخص عادى" commoner. ولقد واجهت المسيحية فى القرن السابع منافسا قويا ومتحديا قويا تمثل فى ظهور الإسلام (انظر الفصل الرابع). ويشترك الإسلام والمسيحية فى أهمية الوعظ كعنصر قوى يتشابه فيه الاثنان، هذا على الرغم من الاختلافات العقائدية والمؤسسية بينهما، والتى تكمن فى اختلاف مكانة "النص" كعقل مركزى وككلام يعبر عن الحق داخل الاقتصاد الخطابى للتراث.

ولا يهدف هذا الفصل والفصل الذى يليه إلى الدخول فى مقارنة بين المسيحية (خاصة فى تراثها الكاثوليكي) والإسلام (خاصة فى تراثه السنى) كمسرحين حضاريين دينيين. إن المنحى الذى أتوخاه يتضمن البحث أو الكشف، باستخدام مدخل جينولوجى متكامل، عن الأمثلة الأساسية للتراثات الدينية ذات التوجهات العالمية، والتى تتأسس على خطابات حققت نجاحا كبيرا. والسبيل إلى تحقيق ذلك هو النظر فى التطورات الحاسمة فى صياغة مكونات دقيقة للتفاعل والفهم بين الذوات وتكوين رابطة جمعية بينهم، كما عبر عنها هذان التراثان (يقصد المسيحية والإسلام). ولقد تتبعنا مسيرة حدثت فى كليهما تم خلالها تمكين الأفراد العاديين - أو بالأحرى تكوين مقولة "الشخص العادى" بما فيه من جوانب ذاتية وتفاعلية - وكيف أن هذا التمكين قد سهل المراجعات والتحويلات فى التراثات الخطابية عبر بلورة أفكار حول الصالح العام وحول التفكير العام. وهذه المفاهيم سوف تشكل فيما بعد حالة الموقف النظرى لهؤلاء المفكرين المعاصرين الذين سوف يعيدون تشكيل أفكار مقارنة عبر التحويلات الدرامية للحدث (انظر الفصلين الخامس والسادس).

لقد فحصت مسيرة المسيحية اللاتينية على وجه خاص من خلال وجهة نظر تنتظر إلى عملية تمكين الشخص العام كفاعل فى العقل العام. ثم عرجت بعد ذلك على فحص التطورات التى شهدتها الإسلام السنى عبر النظر إلى أشكال صناعة التراث على نحو أفقى ورأسى ومؤسسى والتى دعمها مبدأ تأكيد المصلحة العامة والدفاع عنه فى موقف اجتماعى محدد. ومن ثم دمج التفكير العقلانى العملى مع التفكير العام. وليست هذه مقارنة فأنا لا أسعى إلا إلى الكشف عن بعدين مختلفين لتكوين العقل العام داخل تراثين خطابين.

إن أحد الخصائص الأساسية للمسيحية والإسلام والحركات والجماعات التي ظهرت داخلهما تمثلت في وجود توجه نحو التبشير الذي يختلف عن النماذج المرتبطة بجماعة معينة كما في الاختراق المحورى الأول الذى ارتبط بالنماذج اليهودية والإغريقية. فليس كافيا بالنسبة للمسيحية والإسلام تحديد واجبات وتوصيفها قانونيا أو المشاركة النشطة فى الحياة الجمعية وفى الطقوس من أجل تحقيق الخلاص. فمن الضرورى أن يحقق المرء تفوقا على الآخرين فى العقيدة وفى السلوك الحياتى الفاضل، وأن يحاول دعوة هؤلاء إلى "الصراط المستقيم" (وهذا تعبير قرأنى رئيسى) إذا ما ظلوا ينغمسون فى الخرافات "الوثنية" أى إذا كانوا ما يزالون يلتزمون بنمط من الرابطة الاجتماعية لا يقوم على اتباع الإيمان وفكرة الإله العادل. ويقوم هذا الميل التبشيرى على قضية التساوى فى الكرامة والمحاسبية لكل أرواح الأفراد أمام الله كما يعتمد على تكوين حراسة للفضيلة داخل جماعة المؤمنين.

وبالرغم من أن هذه العملية الأخيرة قد اتخذت شكل حركات متعددة ومختلفة إلا أن كلا من الديانة الكاثوليكية والإسلام السنى قد حول هذه الحركات واستوعبها فى عقيدة واحدة . حقيقة أن مبدأ التساوى فى الكرامة لم يترجم إلى مبدأ التساوى فى المكانة، وذلك بسبب استمرار الفروق القائمة على الجندر والانتماء القبلى والقرابة والعصباتية، والعبودية بصورها المختلفة، على الرغم من أن كل هذه الروابط قد خضعت للتعديل، وتم تخطيها من خلال الاشتراك فى عقيدة واحدة وفى الإحساس المشترك بالإنسانية. ولكن صور الارتباط بين البعد القانونى لمثل هذه العلاقات وبين فكرة الأخوة بين الأنا والآخر قد خلقت تشكيلات من العلاقات الاجتماعية بلغت درجة من التعقيد فاقت ذلك الذى كان موجودا فى السياقات قبل المحورية.

وأنا أركز هنا على البعد الإجرائي و"العلائقي" لعملية صناعة التراث، والتي اعتمدت على المحافظة على العلاقة بين الأنا والآخر محكومة "بالعدالة السماوية" التي يضمنها الطرف الثالث في العلاقة وهو الله، والتي يدخل فيها أيضا الطرف الذي يتحدى هذه العلاقة وهو الشيطان (انظر الفصلين الأول والثاني). أما الفعل الذي يؤديه الفاعل من أجل أن يتفوق في إيمانه الحق على شخص آخر فهو فعل وعظي. إن هذا النمط من الفعل لا يدخل في إطار نمط العلاقة بين الأشخاص مثل روابط الأسرة أو البدنة؛ كما أنه لا يمكن اختزاله إلى مجرد فعل الكاريزما الذاتية لشخصية دينية بعينها تمارس سلطة على عدد كبير من الآخرين. إن هذا النمط من الفعل يوجد فقط بسبب عنصر ثالث يوجد في الوسيط الاتصالي - الرمزى للفكرة المتعالية، والذي يمثله الورثة الشرعيون للتراث النبوي. فضلا عن ذلك فإن سلطة الإيمان بالله والملائكة والأنبياء - وجميعها تشكل نواة للعقيدة في المسيحية والإسلام - يجب أن تدعم من خلال تعليقات على "النصوص" تؤسس لهذه السلطة، ومن ثم تصبح أداة لصناعة التراث أو تثبيته. إن هذا النشاط الأساسي لأنصار البحث عن الصواب بمن فيهم أولئك الذين يملكون ناصية الكلمة، هؤلاء ينقسمون فيما بينهم إلى أفراد ينتمون إلى الجوانب الفقهية (العقدية) وآخرين ينتمون إلى الحقل القانوني. وتعكس هذه الأصول سلطة رجال الدين والتي تجلت في صور عديدة أوضحتها نظرية العصر المحوري (انظر الفصل الأول).

وتسير عملية مأسسة التراث جنبا إلى جنب مع إعادة تعريف التوتّر الحاصل بين الحكام وأولئك الذين يقومون على عملية إدارة الخلاص (رجال الدين). واعتمدت هذه العملية الطويلة من المأسسة الصراعية على أبنية القوة القائمة داخل الأبنية الرومانية، والتي كان تراثها هاما في خلق المسارات المختلفة لترسيخ قواعد المسيحية في الشرق والغرب. وفي ضوء ما ذهب

إليه "جوهان أرنسون" (٢٠٠٣ : ٣٢-٣٣)، معتمداً على البحوث المعاصرة فى تحول العالم الرومانى، فإن المرء يمكن أن يذهب إلى القول بأن الإمبراطورية الرومانية لم تنهار، ولكنها انقسمت إلى كاثوليكية رومانية، وأرثوذكسية إغريقية وتراث إسلامى عربى (انظر Fowden 1993)، كما أن عنصر الانقسام الشيعى فى الإسلام قد ارتبط بتراث آخر "عن العالم"، وهو الإمبراطورية الفارسية (المرجع السابق: ١٢-٣٦). إن الانقسام الاجتماعى السياسى فى الإمبراطورية الرومانية والطابع الفيسفائى الثقافى فيها قد ترك تأثيراً على العقيدة الجديدة التى مثلتها المسيحية، حيث شكلت كل من الإمبراطورية والديانة مراحل حاسمة فى التوسع، من التصادم فى البداية إلى التآلف النظامى بعد ذلك.

لقد قدمت المسيحية نفسها، وهى تعيد تشكيل ذاتها وتنظيم عملها، لا على أنها التفسير الصحيح للوحى الذى نزل على موسى فى جبل سيناء فقط، ولكن أيضاً على أنها أفضل مدرسة فلسفية للإمبراطورية. لقد تحدث القادة الأوائل للمسيحية، عبر هذه العملية، لغة الفلسفة التى كانت سائدة آن ذاك، ولغة الثقافات الإغريقية الرومانية، وفى الوقت الذى أوضحت فيه المسيحية حدود هذه الثقافات وأوجه قصورها نظرت إليها على أنها ثقافات عفا عليه الزمن، وذلك عبر تأكيد قدرتها على أن تقدم توجهها فى الحياة اليومية يمتد إلى جماعات اجتماعية أوسع، بما فيها جماعات العبيد. وبلغه خطابية، فإن الملمح الرئيسى للمسيحية يتمثل فى قدرتها على أن تتجاوز الأحداث المرتبطة "بمجتمع" معين أو بلغة ثقافية معينة، وأن تشكل صيغ الحياة وكذلك الصيغ الخطابية فى دعوة إلى الانتقال إلى الحياة الجديدة، بأسلوب يمكن ترجمته إلى لغات عديدة (انظر Stroumsa 2005).

لقد أوضحت الخبرة الإغريقية - الأثينية، سواء بالطرق الفلسفية أو عبر أشكال صياغتها الحياة السياسية - التي تركزت بشكل درامى حول بطولة سقراط - أوضحت طبيعة مشكلة النظام وطبيعة الفكرة المتعالية (انظر الفصل الأول). فلقد تم تسهيل الخروج من المعضلات الإغريقية، والتغلب على صعوبة ترجمة الحلول الأرسطية، تم تسهيل ذلك عبر إعادة توجه ثورى للتراث الإبراهيمى، والذي تجمع فى عدد من الآراء، تجمعت من قبل ذلك عبر السعى نحو تكوين هذه الحلول محدودة النطاق. ومن ثم فقد فتح الطريق أمام إعادة صياغة للتراث الأرسطى. وكما ذهب ماكنتير:

"فيما يتعلق بالصراعات النقاشية حول طبيعة العدل، أى حول طبيعة التفكير العملى والعلاقة التبادلية بينهما، فإن التواريخ الحقيقية لم يكن لها أن تتحقق دون الاعتراف بكونها تمثل امتدادا واستمرارا لتاريخ الصراع الذى وجد فى النظام الاجتماعى والثقافى الأثينى فى القرن الخامس والقرن الرابع قبل الميلاد.. وحتى عملية فهم القانون المقدس قد تم تحديدها فى بعض الأوقات الحاسمة عبر أساليب الحوار والتأويل التى نبعت أصلا من المناقشات الأثينية" (MacIntyre, 1988 :13).

لقد أرست هذه المناقشات الشروط التى قامت عليها القناعات التالية داخل التراثات وبين التراثات المتعانة بما فيها التراثات التى بين ظهرانينا. لقد كانت النتيجة التى ترتبت على كل هذه التطورات هى أن الحلول الأرسطية التى تم استعارتها داخل هذه القناعات قد نقلت عددا من الإمكانيات والحدود لإعادة تشكيل الفعل الذاتى والفهم الذاتى، والعلاقة الجمعية عبر تحديد صيغ أو نماذج تربط فعل الأنا بعملية التأمل أو الانعكاس حول رفاهية المجتمع الأوسع.

لقد كان التفكير العام الأرسطى مقصوراً على دولة المدينة polis بمعاييرها الحصرية حول المواطنة. ولقد كان سقراط، الذى كان واعياً بهذه الحدود، هو أول من اقترح أن السعى لتحقيق الفضائل العليا يتطلب فكرة عامة عن الإنسانية أو عن المجتمع الإنسانى، وما يصاحب ذلك من ضمانات يحرسها شكل من أشكال القانون المقدس والعدالة. وبنفس الطريقة، ولكن بشكل أكثر كفاءة من الناحية السياسية، فإن عبور الحدود الخاصة بجماعة سياسية معينة كان جزءاً من الأمة، ومن إعادة تعريف العقل العام داخل الجمهورية الرومانية وأثناء فترة تحولها إلى إمبراطورية.

وفى إطار الجهد الذى بذله الرواقيون لتمهيد الطريق للصياغة الأولى الواضحة لفكرة العضوية داخل الإنسانية وفهمها فى ضوء معايير عامة، بدأ شيشرون يفرق بين الجمهورية *res publica* والجماعة السياسية، ونظر بأفقته إلى مصلحة عامة وجمعية أبعد من هذه الجماعة وهى مصلحة لم تتشكل حدودها فى ضوء أبعاد "سياسية" بالمعنى الذى وجد فى بلاد الإغريق. إن هذا النوع من المصلحة العامة العليا قد تم صياغته فى ضوء فكرة متعالية عن العدل الذى يستغرق الجماعة الإنسانية برمتها، هذا على الرغم من أن هذه المصلحة لا ترتبط بفكرة المنفعة التى سيطرت على العصر الإمبراطورى. ولقد طور شيشرون فى هذا السياق فكرة المحبة *Coritas* ليحيل ما هو ساكن وحاضر إلى فكرة مجردة عن العدالة، ومن ثم فقد أصبحت فكرة الكاريتاس (المحبة) هذه فضيلة يكتسب المرء بفضلها عضويته فى الجماعة الإنسانية. ويجب هنا أن نحتفظ فى عقولنا بأن هذه الفكرة قد تطورت داخل الخطاب الفلسفى - السياسى - القانونى الرومانى السابق على

انتشار المسيحية^(*). ولقد بدت فكرة الذات الفردية المنعزلة عن الارتباط بالآخر كفكرة غير كاملة وغير كافية للروح. ومن هنا ظهرت فكرة المحبة بالتدريج على أنها الطريق الوحيد لتشكيل الرابطة الاجتماعية عبر الأفراد، والتحكم فيها، وكذلك فى تشكيل العناصر المتصلة بها فيما يتعلق بالفهم الذاتى والاتصال الجمعى (MacIntyre 1988 : 148).

وفى هذا النوع من الخطاب ظلت هوية الذات داخل المجتمع فى نسق من التوقعات المتضمنة وصور التبادل المنضبطة، حتى وإن أصبحت القواعد القانونية الصارمة مستقرة فى حد ذاتها. لقد ظل المفهوم مفهوما قانونيا. وكان الناتج الأساسى منه مجرد تطوير معين لتراث القانون الرومانى، والذى تمثل فى *Ius gentium*. ولم يكن للاختراق الحقيقى والتغلب على العقل العام ممكنا فى ضوء المصطلحات السياسية - القانونية عبر الفلسفة الأرسطية أو القانون الرومانى. لقد مهدت الأرض لإعادة بناء المنظومة الخاصة بالقانون المقدس والتى أنزلها الله على موسى فى جبل سيناء (المرجع السابق: ١٤٩).

ولقد شجع النموذج الذى قدمته الوصايا العشر أنماطا معينة من الفعل، وحرّم أنماطا أخرى بصرف النظر عن الظرف المحيط بها. "فمن أجل أن يعيش المرء فى ضوئها فإن عليه أن يعمل من أجل صالح نفسه طيلة الوقت" (المرجع السابق: ١٥٠). ولقد تم تعميم النص المقدس على المستوى العالمى من خلال الكنيسة المسيحية، وعبر القديس بولس، الذى أكد فى خطابه إلى أهل روما أن البشر جميعا يعرفون الله وقانونه. ولقد وضعت هذه العبارة أساسا للقانون المقدس وللالتزام بالوصايا العشر كنواة لهذا القانون (المرجع السابق: ١٥٢، وانظر أيضا: Agamben 2000).

(*) تجدر الإشارة إلى أن المسيحية لم تنتشر فى الإمبراطورية الرومانية إلا بعد سقوط روما فى القرن الخامس الميلادى حيث تبنت الإمبراطورية الرومانية المسيحية لإنقاذ روحها من الانهيار.

ولقد جاء أوغسطين أخيراً فربط بين خطايى شيشرون وبول لكى يرفع من شأن مدينة الأرض إلى مدينة السماء، "وهى مدينة تتخذ شكلاً منظماً للجماعة التى يسعى فيها كل كائن بشرى إلى أن يحتل مكانه اللائق به، والتى فيها يمكن أن يحصل الكائن البشرى فى النهاية لا على ما يستحقه وإنما على شىء أفضل من ذلك" (MacIntyre 1988: 153). ناقش أوغسطين رسالة شيشرون حول الجمهورية ووافق تمام الموافقة على أن الثروة المشتركة (أو الخير العام) يجب أن تتأسس على موافقة المواطنين على مبدأ العدل، ولكنه أوضح أن مثل هذا العدل لم يتحقق قط فى روما الوثنية حيث كانت الكبرياء الفردية هى التى تحرك أفعال البشر. ومن ثم فقد انتهى إلى القول بأنه لا توجد أبداً جمهورية حقيقية. فالأساس الذى تقوم عليها الثروة العامة (أو الخير العام) يوجد فقط فى نموذج الجمهورية المسيحية. إن هذا الكيان التالى ليس كياناً سياسياً بالمعنى الإغريقى اليونانى، إلا أنه يكون سياسياً بقوة بالمعنى الأكثر مرونة ودقة وهو المعنى الذى ما يزال بحاجة إلى توضيح.

فالتعاملات المسيحية التالية مع المؤسسات القانونية والسياسية ذات الأصل الرومانى قد تأسست على فرضية مفادها أن هذه المؤسسات نفسها ليست مؤسسات مدنية بطبيعتها، ولكنها تعكس وظيفة الآلهة المزيفين فى العصر الوثنى، كرموز لقداسة العلاقات الاجتماعية. إن هؤلاء الآلهة - الذين كانوا فى البداية بمثابة شخوص راقية تحولت فيما بعد إلى إله للجمهورية الديمقراطية - هؤلاء الآلهة تم إزاحتهم تماماً من خلال الإله المتعالى الواحد. لقد شكل هذا قفزة كبيرة فى العقيدة التى سمحت بظهور فكرة الجمهورية الإنسانية.

وبهذه الطريقة غيرت المسيحية بشكل عام - والمسيحية الأوروبية اللاتينية تحت تأثير أوغسطين على نحو خاص - غيرت مقولة كانت سائدة

فى كل المنطقة الحضارية اليورومتوسطية حتى نهاية العصر القديم، وهى مقولة انعكست أيضا فى الحضارة الرومانية: تقول هذه المقولة إن الدين يرتبط بشكل أساسى برفاهية الجماعة السياسية، وترتب على ذلك إمكانية النظر فى ازدواجية عميقة نحو تكوين المجتمع الإنسانى، وتكوين الحكومة السياسية فى ذات الوقت وهى ازدواجية تشترك فيها الدولة المسيحية اللاتينية والدولة الإسلامية السنية، بالرغم مما بينهما من اختلافات، هذه الازدواجية يمكن النظر إليها على أنها مرحلة من التطور المحورى الذى ترتب عليه تعقيد فى العلاقة بين الدين والسياسة والتى لم يستطع أنبياء بنى إسرائيل دمجها داخل نصوص التراثات اليهودية. ونستطيع هنا أن نقيم تناظرا بين الطريقة التى طور بها الإسلام السنى (بعد انتهاء العصر الذهبى للنبي محمد وأصحابه، وبالرغم من الفتوحات العسكرية المذهلة التى تحققت) فكرة استقلال التراثات الإسلامية عن نزوات الحكام، هؤلاء الحكام الذين لم يكن يشك قط فى إسلامهم (انظر الفصل الرابع)، نستطيع أن نقيم تناظرا بين هذا وبين المسيحية الغربية التى لم تخلط أبدا بين الإمبراطورية الرومانية التى دخلت المسيحية مع نموذج مدينة الله. (انظر: Stroumsa 2005). وينسحب هذا الأمر على بعض التحفظات على الإمبراطورية الرومانية المقدسة فى العصور الوسطى.

إن تأثير نظرية أوغسطين على إعادة بناء العقل العام فى المملكة المسيحية فى العصور الوسطى كان غامضا بالرغم من أنها كانت نظرية أصيلة. وفى ضوء هذا المنظور فإن النظرية السياسية فى العصور الوسطى لا يمكن اعتبارها نظرية مشكلة فى حد ذاتها - طالما أنها كانت نظرية "وسيلة" ومن ثم فإنها نظرية "انتقالية" - بحيث نتبناها كما تبيننا الأفكار المعيارية التنويرية حول الفصل بين "الدين" و"الدولة". فهذه المعايير

(التتويرية) نتجت عن القبول النظرى للدعاءات السياسية حول استحواد القوى من قبل الدولة- الأمة الحديثة، وما صاحب ذلك من خضوع الكنائس للحقل الدينى الذى تنظمه الدولة- ومن ثم فإن هذه المعايير لا تصلح لأن تقدم لنا تقييما جينولوجيا للطريقة التى طورت بها المسيحية، فى العصور الوسطى، نموذجا محددا "للقوة النابعة من الجماعة" قائما على ربط عميق بين فكرة الصالح العام والمظلة المسيحية بحيث لا يتم البحث عن الخلاص فى الجماعة السياسية (Szakolczai 2001a:357).

لقد قام الأب جالاسيوس Gelasius (٤٩٢-٤٩٦) بإقامة نظام للمراقبة بين القوى الروحية والزمانية وذلك من خلال الفكرة التى مفادها أن أى وظيفة أو قوة، بما فيها الحكومة المدنية، هى خدمة لتحقيق أهداف المسيحية. وأصبحت النتيجة الرئيسية غير المقصودة لنظرية جالاسيوس، ظاهرة فى الازدواجية النظامية الحادة التى تبلورت بين البابا من ناحية وبين الإمبراطورية من ناحية أخرى، باعتبارهما سلطتين يتنافسان على نفس المجال المزدوج (الدين والدولة)، الذى يتحدد من خلال السلطة التى تنجز أعلى خدمة لتحقيق نفس الهدفين. ومع ذلك فإن هذه المنافسة لم تكن تتوافق مع الفجوة الموجودة بين الشرعية الزمانية للإمبراطورية والشرعية الروحية للبابا. ولقد وضعت هذه الفجوة حدودا قاسية على كل المحاولات التالية لإضفاء الطابع النظامى على مفهوم الصالح العام المسيحى، كما أنها أشعلت الخلاف حول فهم الطريقة التى يتم بها تنفيذ هذه الصياغة النظامية.

وبينما اختفت التناقضات النظامية عبر المدى الطويل فإن جدوى الصياغة الخاصة التى قدمها جالاسيوس، والتى مثلت الطريق الصحيح لتحقيق الصالح العام المسيحى، لم تأخذ مكانها فى المجال النظامى. إن علينا الآن أن نتعامل مع مشروع خلاص يستلهم صورا من حياة الفرد والجماعة

بالنسبة لمعتنقى المسيحية وهو مشروع لم يكن متأثراً بطموح تكوين صرح نظرى. ومع ذلك فمع قدوم البابا "جريجورى" (١٠٢٥-١٠٨٥) اضطرت الكنيسة إلى قبول حل نظامى لثنائية القوى. ومن الأهمية بمكان أن نحلل هذه الحالة لكى نفهم على نحو أفضل إمكانات الرؤية النظرية للصالح العام المسيحى والحدود المفروضة عليها. فبعد بداية مشروع البابا جريجورى السابع كانت عملية التوازن بين القوى النظامية وبين الفضائل المرتبطة بالممارسة فى الصالح العام المسيحى فى بؤرة الصراع المستمر بين الأفكار العقدية القديمة التى يصيبها التحول والتغيير، والحركات الاجتماعية الدينية ذات الرؤية المنفتحة والجديدة.

ولقد كانت رؤى جريجورى تقوم فى مركزها على فكرة أن الكنيسة هى التى تعلم الفضائل والتى يتم تسهيل تطبيقها عبر ترتيبات نظامية تمنح أسبقية نظامية للبابا (Voeglin 1997b: 87-91) ولكن من الملاحظ مع ذلك أن رؤية جريجورى للبابا كظل لله فى الأرض تشمل الكون كله برعايته. هذا الرأى نتج من خلال حركة تجديد داخل الكنيسة (سميت أيضا الإصلاح البابوى) وهى حركة اتصلت بعمق وإيجابية بالضغط الذى تمت ممارسته من أسفل من خلال الحركات الشعبية. لقد أكد مشروع الإصلاح الكنسى استقلال الأشكال النظامية المدرسية وحفظها ضد ما يحدث من تحلل للإيمان، وانتشار السعى نحو المناصب الكهنوتية باستخدام طرق غير دينية، والانهيار بالمصالح والمزايا الدنيوية، بعبارة أخرى فإن الجزء الأكثر نظامية للحركة الأوسع للتجديد قد ظلت على تعارض مع مفهوم القوة والجشع (الدنيوى) والتى لم تستطع سلطة البابا أن تكبحها، بالرغم من أنها سلطة تتأسس على سيادة إلهية.

العلاقة بين العقلانية العملية والعدل

لقد كان العدل محوريًا في هذا المشروع، وهو يعبر عن المساواة بين كل البشر في جماعة عالمية يتم تنظيمها على نحو مقدس. وتشمل وجهة نظر جريجورى على نص يشير إلى المجتمع المسيحى، وهو فكرة أكثر تنظيمًا وأكثر علمانية عن النموذج المثالى للجمهورية المسيحية المرتبط بالفكرة المتعالية حول مدينة الله. فمن وجهة نظر جريجورى، فإن السعى نحو تحقيق العدل الإلهى ليس كافياً، إذا لم يترجم إلى فكرة القانون التى تم توارثها من التراث القانونى الرومانى. وتتكون فكرة القانون هذه من قواعد عقابية لتنظيم سلوك أعضاء المجتمع البشرى تحت سيادة الرب. ومن ثم فقد سعى المشروع الجريجورى إلى خلق عملية تكويد للقانون، تستند على وجهة نظر تعتبر أن البابا هو راعى النظام الدنىوى للعدالة، ومن ثم فإن سلطته تستحوذ على السيطرة على القواعد الدنىوية وكذلك الحق فى تغييرها.

ولم يكن هذا المشروع مجرد نتيجة للطموحات الثيوقراطية، ولكنه نتج عن حركة أوسع لبناء تآلف جديد بين عمومية القانون والأمور العملية المتصلة بالوجود اليومى تحت مظلة الجمهورية المسيحية. ولقد تركزت حركة إعادة إحياء القانون الرومانى فى بولونيا فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر "ولقد شكلت (هذه الحركة) الحدث الأهم فى العملية التى اعتمدت فيها قوى عديدة، فردية وجمعية، لتخلق نظاماً عاماً يتجه فيه الفعل إلى الحياة الدنيا معتمداً على استدلال قانونى دنىوى" (Voegelin 1997b : 160).

ومن أجل أن نفهم التآلف بين الإحياء الدنى والإحياء القانونى فى أواخر العصور الوسطى، فإن علينا أن نعود إلى الورا لننظر فى بعض المراحل الأساسية فى أزمة التراث القانونى الرومانى وما طرأ عليه من تحول منذ نهاية العصور القديمة. لقد كانت عملية إحياء القانون الرومانى فى

أوروبا الغربية منذ نشأتها على علاقة متوترة مع فكرة شيشرون عن القانون الرومانى "كقانون أعلى". لقد قامت هذه الفكرة الكلاسيكية على فكرة أثبتت أنها غير قابلة للتحقيق بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية، خاصة القول بأن قوانين روما تتفق والعقل العام الكونى الذى دافع عنه الرواقيون. ومن ناحية أخرى، فإن مفهوم شيشرون قد أثر على قوة فكرة العقل العام الرواقية، ذلك أن القول بأن النظام الروحى يتجسد فى النظام المادى للجمهورية قلل التوتر بين هذا النظام وما يأتى بعده وقلل من قوة الدفع التى أحدثها الاختراق المحورى (المرجع السابق: ١٦٣).

ولذلك، فحتى فى القرن السادس عشر الميلادى كان الحكم الملكى الدينى الغربى الذى مثله بندقى النوريسى (٤٨٠-٥٤٧ م) تم النظر إليه على أنه يمثل رؤية متعالية لأسلوب الحياة المسيحى (المرجع السابق: ١٦٤) وأنه مصدر كل النظم الدينية الجديدة والمتكاثرة عبر التحول إلى نهاية العصور الوسطى؛ ولقد ساعدت التعليقات الجديدة على إعادة بناء القانون الرومانى، ومن ثم قدمت الأدوات اللازمة لمأسسة العلاقة بين العقلانية العملية، والأفكار حول الصالح العام، وممارسة التفكير العام داخل العوالم الدنيوية الجديدة فى الاقتصاديات الحضرية. فالمحقق أن الأحياء الدينى الذى بدأ فى القرن الحادى عشر واستمر يتراكم فى القرن الثالث عشر قد ظهر داخل هذه العوالم الدنيوية المتصلة اتصالا مباشرا بإعادة بناء القانون الرومانى. فالحركات الدينية والدنيوية المترابطة هى التى شكلت دستوراً لنمط جديد من الإنسان العادى.

وكما أشرنا آنفاً فقد كان هناك رد فعل ملحوظ من جانب السياسة العليا للكنيسة تجاه الحركة المتجذرة فى المجتمع. فقد كانت الوثيقة المسماة *Deliberatio papae*، وهى الوثيقة التى أصدرها البابا أنوسنت الثالث

Innocent 111 (١١٦١-١٢١٦م) فى عام ١٢٠٠ قد لطف (قللت) من الطموحات شبه الشوقراطية لجريجورى السابع، ولكنها عملت فى ذات الوقت على إضفاء الطابع النظامى والعقلانى على النصوص عبر التركيز على القواعد الإجرائية وعلى عمليات الجدل والتمحيص السببى. ولا تشكل هذه الوثيقة لحظة هامة فحسب فى لعبة القوة المتواصلة بين البابا والإمبراطور ولكنها تدل أيضاً على الطريقة التى اخترق بها منطق الفعل الدنيوى خطاب السلطة الروحية العليا. وأهم من ذلك، فإن النص قد عكس أولوية الإجراء بطريقة توقف أى تطلع إلى سلطة كارزمية. فقد أكد النص شعوراً باليقين الإجرائى فيما يتصل بالأفعال التى كانت تخير من قبل على أنها محددة بالقدر. وبعبارة أخرى فإن النص قد عكس "وجود نمط جديد للنظر إلى أبعاد الفعل" (المرجع السابق، ١٧٤-١٧٥).

ومن الأهمية بمكان أن ندرك إلى أن مدى ساهم ذلك فى خلق أسطورة حول القانون الرومانى كنظام مطلق يجب أن تخضع له القوانين التاريخية للمدنية، فهو قانون عام لكل البشر. إن هذه الأسطورة ظلت حية من خلال الممارسات الكنسية، بالرغم من التفرقة التى قدمها أوغسطين بين مدينة الأرض ومدينة السماء، وذلك لسبب بسيط وهو أن الكنيسة قد حافظت على وجودها فى إطار القانون الرومانى (المرجع السابق: ١٦٧). وعلاوة على ذلك فلقد كان من صالح الكنيسة التى تستخدم قوة القانون الرومانى لسد الفجوة بين الجمهورية والإمبراطورية على المستويين النظرى والرمزى.

ولقد تتنافس هذا الإنجاز الفكرى الذى حدث فى أواخر العصور الوسطى مع مستوى النظم السياسية القائمة داخل النطاق السياسى لروما القديمة، ولكن هذا الإنجاز الفكرى لم يستمر بسبب التحول المتأزم من الجمهورية إلى الإمبراطورية. لقد كان النظام الأول (الجمهورى أو الذى

يعتمد على الصالح العام) يشجع مشاركة المواطن؛ أما الثانى فإنه احتوى هذه المشاركة فى الوقت الذى حافظ فيه على سيادة المصلحة العامة. غير أن "المنفعة العامة" قد تم اختراقها أحيانا فى التشريعات الإمبراطورية، وتم هذا الاختراق بطريقة رأسية فوقية حجت من الأمل فى مزيد من المشاركة التى ارتبطت بفكرة الجمهورية. وفى الوقت الذى استمر فيه التوتر بين المكونات الجمهورية الخاصة بالمشاركة والمكونات السلطوية المركزية، الأمر الذى أدى إلى الحد من إعادة الاستخدام التاريخى لفكرة الصالح العام فى العصر الحديث (انظر: Weintraub 1997: 11-14 ، وانظر أيضا الفصلين الخامس والسادس)، ولقد تفاقم هذا التوتر فى أواخر العصور الوسطى عندما تبلور توتر بين مفهوم الجمهورية المسيحية كنموذج للصالح العام الذى يتحقق من خلال الخلاص، وبين الإمبراطورية العلمانية كصيغة سياسية ثيولوجية تخدم الجمهورية المسيحية.

وما يثير الانتباه على وجه خاص هنا ليس التحولات اللامتناهية فى المفاهيم النظامية، وصور الخلاف، والترتيبات الحياتية بين البابوية والإمبراطور، وبين المدن المستقلة والتحولات المبكرة التى ستكون فيما بعد الدولة الأمة - هذا بجانب الانزواء النهائى للجوهر الأيديولوجى والثيولوجى لفكرة الإمبراطورية. لقد كان مركز الاهتمام هو كيف يعمل الإطار الفكرى للجمهورية المسيحية (الصالح العام المسيحى) على توجيه عملية تحول منظم ومستمر للعلاقة بين العقلانية العملية القائمة على الأسس الذاتية للفهم والترابط الاجتماعى، العلاقة بين هذا وبين الأسس الدافعية لتشكيل نماذج للفعل فى عوالم الحياة داخل الاقتصاديات الحضارية الناشئة، وتأكيد فكرة العقل العام كما تعبر عنه الأفكار المرتبطة بالعدالة التى توجت من خلال الفكرة المحورية حول الله (المتعال). ومن الأهمية بمكان أن تستوعب

التوترات الأساسية لهذا الفكر الدينى السياسى كتطور لاحق لتوترات والطموحات الجوهرية المحورية دون أن نبالغ فى قياس درجة النجاح أو الفشل المرتبطة بهذه الفكرة أو ذاك، وهو جهد يتجاوز نطاق التحليل الذى نقدمه هنا.

إن الإنجازات التى حققتها المسيحية اللاتينية كتراث خطابى فى هذه المهمة الحساسة قد نتجت عن إعادة استخدام فكرة المحبة كوسيلة لتهدئة التوترات الجديدة البازغة فى العالم الدنيوى (العلمانى). وتم التوصل إلى تألف فكرى جديد، اكتمل فى عمل توماس الأكويني إن فكرة المحبة قد قدمت الحلقة الهامة المفقودة بين العقل العملى من ناحية، والعقل العام الباحث عن العدل، ذلك العقل الذى كان يرتبط بظهور نمط جديد من الإنسان العادى فى الاقتصاديات الحضرية، من ناحية أخرى. لقد افترض الفكر الثيولوجى الذى أفرزته هذه التطورات، إعادة بناء للأنثروبولوجيا، والذى أدى بدوره إلى إعادة تشكيل صور جديدة من الممارسات السياسية - خاصة على المستوى الضيق النطاق - تتأسس على رؤية عامة أكثر رسوخاً من نظيرتها التى عرفتھا التحولات المحورية السابقة. وقد كان الجذر الفكرى لعملية إعادة البناء هذه يكمن فى التوتر القائم فى الفكر الأوغسطينى بين مدينة الأرض التى تنهض على الإرادة البشرية الضالة التى يدفعها الغرور، ومدينة الله التى فتحتها السيد المسيح من خلال الرحمة التى وجهت الإرادة البشرية إلى الفضائل العليا (MacIntyre 1988: 155). ولقد أصبحت فكرة أوغسطين هذه حجر الزاوية فى سياق النهضة المحورية فى نهاية العصور الوسطى لتأسس إطار فكرى أكثر تنوعاً، ولقد تجسد ذلك فى فكر ثيولوجى سياسى قدم مفهوماً جديداً للفعل إعاد بشكل جذرى عليه فى العلاقة بين النظم الدنيوية والنظم السماوية^(١).

إن تأكيد أو غطسين على الرحمة الإلهية كشيء ضرورى لتوجيه الإرادة نحو تحقيق المصلحة العليا أو الفضيلة العليا، وفى توجيه الطابع الحر للإرادة نحو الولوج إلى دائرة الرحمة، هذا التأكيد الأوغسطينى يشكل نقطة البداية فى هذا التحول (المرجع السابق: ١٥٧). ومع هذا، فإن هذه الصياغة المبكرة تكشف عن أن العقل العملى كان عقلا مجردا بعيدا عن الغايات ومن ثم فقد كان عقلا عاجزا عن أن يحدد الفعل القويم. فقد كان العقل يفقد الطريق نحو إنتاج الإرادة الصحيحة. وفى هذا الوقت لم تكن فكرة الفاعل وما يرتبط به من قدرة على إقامة علاقة تواصلية وجمعية لم تكن قد اكتملت بعد، فلقد ظهرت الصياغة الحاسمة للصيغ المحورية حول الفعل الصحيح والتي قدمها مفكرو النهضة المحورية، ظهرت عبر تدخل مباشر فى الفكر الدينى السياسى والأنثروبولوجيا التى تقف خلفه، ولقد وجد هذا تعبيراً عنه على مستوى الخطاب. لقد كان الطابع الطوعى للفعل فى هذه اللحظة بحاجة إلى أن يلتحم بفكرة الحديث عن الحقيقة وهى فكرة وجدت قبولا سياسيا كما أنها كانت فكرة مفيدة على المستوى الاتصالي.

إن اكتشاف الحقيقة والحديث عنها كان أحد الصياغات الأساسية للاختراق المحورى. ففي الميدان العام الإغريقى الذى عرف "بالأجوارا"، والذى شهد فن المناقشة والإقناع حيث تركز الاهتمام على البحث عن الفضائل (انظر الفصل الأول)، فى هذا الميدان كانت فضيلة البحث عن الحقيقة والإخبار عنها تنحصر فى أن يقول المرء ما يرغب فى قوله، ومن ثم يضمن انفتاح الأفق للكلام والنقد. وقد عمل التأمل الفلسفى على إعادة تطوير فضيلة البحث عن الحقيقة إلى أداة رئيسية استخدمها سقراط وأفلاطون لإعادة تصور الوظيفة المثالية لدولة المدينة أثناء الأزمة التى بدأت مع تدهور قوة أثينا فى العصر الذهبى الأثينى (انظر الفصل الأول). وهكذا

فإن فضيلة البحث عن الحقيقة والحديث عنها عبرت بشكل دلالي عن الارتباط بين الحديث عن الحقيقة والقوة، ومن ثم فقد أصبحت فضيلة عامة أساسية. وفي تطور لاحق، قدم العهد الجديد صيغة (فكرة البحث عن الحقيقة) باعتبارها تعبيراً عن الإخلاص أو الإيمان كما ظهر في الخطاب النبوي، وعبر هذا التطور، اكتسبت هذه الفضيلة مكانة محورية كأداة للفهم الذاتي وللعلاقة الاجتماعية، حيث تجسد أمامنا نمط من الكلام الذي كرس لتعليم الفضائل والسلوك المثالي في الحياة (Szakolczai 2001a, 2003; .Raaflaub 2005).

ولقد حظيت فضيلة الحديث عن الحقيقة في التراث البحثي الكنسي، حظيت بفهم أكثر وضوحاً على أنها شكل من الخطاب، هذا على الرغم من أنه يختلف عن البحث السوفسطائي عن فضائل الأداء أو الكمال. ويساعدنا تتبع هذه المسيرة على فهم أكثر عمقا للقوة الخطابية التي صاحبت عملية التحول المحوري. وفي ظل تأثير الفكر الأوغسطيني، أصبحت عملية الحديث عن الحقيقة مجالاً لمزيد من الممارسات الأكثر تحديداً كما خضعت لعمليات تنظيم: في الصلاة، وقراءة النصوص، ومن خلال الوعظ تحول هذا المشروع إلى مشروع مركزي في مجموعة من النظم الكنسية في العصور الوسطى (Asad 1993: 155). ولقد أصبحت بذلك فضيلة البحث عن الحقيقة جزءاً لا يتجزأ من تقنيات الوعظ والاعتراف، وذلك من خلال الالتزام برؤية تعتمد على "فهم الخطاب (الديني) على أنه يشتمل على عملية بحثية وتعليمية" (المرجع السابق: ١٢١). كما عملت فكرة استخلاص الحقيقة عبر البحث والفهم، عملت على إعادة بناء العلاقة بين الآن والأخر في المجتمعات التي أصبحت الآن أكثر تعقيداً. ولم تقتصر هذه العملية على الكنائس، بل امتدت إلى الحياة المدنية التي تميزت في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بتسارع

عملية التباين (الاجتماعى). وعبر هذه العملية تشكل الجذر العلائقى الذاتى للحديث عن الحقيقة عبر مفهوم المحبة.

ولقد عالجت نظرية العصر المحورى هذه العملية على أنها عملية إعادة صياغة وتنظيم لمفهوم المحبة فى التراث الخطابى المسيحى، كجزء من زخم عملية التبلور الثقافى فى تاريخ البشرية، والتى تميزت بوجود جهود لخلق توافق بين أفكار عديدة. وقدم بيجورن فتروك Bjorn Wittrock مؤخراً مصطلح "النهضة المحورية" ليحد معالم هذه الفترة من التبلور النظامى والفكرى داخل الحضارات فى أفريقيا، وآسيا وأوروبا، والتى ظهرت بعد نهاية الألفية الأولى، تقريبا، فى الفترة من منتصف القرن التاسع إلى منتصف القرن الثالث عشر (Wittrock 2001). ولقد اقترح يوهان أرناسون تصنيف فترة التحول هذه على أنها تمثل الاختراق المحورى الأخير الذى مهد لظهور الحداثة (39 : Arnason 2005) ولكنى أميل إلى استخدام مصطلح "النهضة المحورية" للإشارة إلى هذه الفترة، خاصة الجزء الأخير منها، والتى سوف أركز عليها فيما تبقى من هذا الفصل، والفصل الذى يليه. فقد اقترحت فى الفصل الرابع أن ظهور الإسلام نفسه يمكن أن يشكل تجليا مبكرا للنهضة المحورية وليس التجليات التى ظهرت فى نهاية الفترة.

وفى الوقت الذى أثرت هذه التحولات، مثلها مثل الاختراقات المحورية الأولى، مناطق حضارية أبعد من أوروبا ومنطقة البحر المتوسط، مثل الصين والهند، فقد نواكب فى أوروبا على وجه الخصوص تطورات فى مجال اللغة والهوية. لقد نتج عنها ما اسماه مارشال هودجسون (1994) Marshall G.S. Hodgson "بالدولة الإسلامية" Islam dom، وهو مصطلح يدل على تكوين كيان يشبه فى شكله الدولة المسيحية اللاتينية. وعبر الموجات التالية التى تمثلت ليس فقط فى الغزو العسكرى ولكن فى الدخول إلى الدين الجديد

أيضاً (والذى كان فى معظم الأحيان منفصلاً عن الغزو)، تحولت الدولة الإسلامية إلى كيان أوروبى وأسيوى ومتوسطى، مع حضور قوى فى وسط آسيا والصين وعلى وجه الخصوص فى الهند. ومع ذلك، فإن الجذر الإبراهيمى للإسلام واستيعابه المبدع والانتقائى للتراث الفيلسفى الإغريقى قد سهل الحفاظ على مراكز أساسية للتفكير العقلى عبر فترة النهضة المحورية وفى المنطقة الأوروبية المتوسيطية. ومن العناصر المشتركة التى تطورت بين الدولة المسيحية والدولة الإسلامية فى مركزها العربى خلال فترة النهضة المحورية ذلك التحدى للحركات الصوفية التى تدغدغ الخيال وحاجات البسطاء من الناس (انظر الفصل الرابع).

ولقد كانت هذه الحركات حركات تجديدية شكية ولكن معظمها قد تم دمجها داخل التيارات العقدية، ومن ثم فقد أثرت فى نظرة كل من المعتقدات الارثوذكسية والسنية حتى وقتنا هذا. فظهور الحركات التجديدية فى أوروبا وما صاحبها من ظهور نظم صوفية، راديكالية وغير معارضة، يكشف عن طبيعة الضغوط التى تمارسها - على النظم الكنسية- ضرورات ورغبات إعادة التجديد التى انتشرت بين الطبقات الشعبية والطبقات الوسطى الحضرية الناشئة. وثمة دور مشابه فى الإسلام تجسد فى ظهور الصوفية والنضالات التى تبلورت حولها فى سعيها نحو بلورة صور من العقيدة (انظر الفصل الرابع)^(٢).

ويمكن تلخيص الآثار المترتبة على النهضة المحورية فى أوروبا بالطريقة التالية: مع ظهور عصر جريجورى السابع كان النموذج الهش من الناحية المؤسسية للجمهورية المسيحية غير قادر على أن ينتج آلية ناجحة للاتفاق والأداء الوظيفى. ولقد كانت القضية الرئيسية بالنسبة للكنيسة فى هذا الوقت هى التأكيد على أن القانون المقدس يأخذ مأخذاً جاداً، وأنه يمارس فى

المجتمعات العلمانية البازغة خارج نطاق الكنسية. ولقد كان على التراث الخطابى للمسيحية اللاتينية أن يتوافق مع واقع اجتماعى أخذ فى التباين داخل اقتصاديات المدن. ومن ثم فقد طرح السؤال التالى نفسه باحثاً عن الإجابة: ما نمط التعليم التى يمكن أن ينتج فاعل إنسانى قادر على أن يترجم فضائل الزهد إلى رابطة اجتماعية علمانية؟ ولقد عبر ماكنتير عن ذلك بالقول:

"لقد كانت مشكلات المجتمع الذى كان يشهد، نظم للعدالة، وجامعات ووسائل تعليمية وثقافية أخرى، ونمط حياة مدنية فى الحياة الحضرية الجديدة، ما تزال فى حالة تشكل.. بين الادعاءات الخصوصية للمجتمع الريفى المحلى الذى يهدد باستيعاب كل شىء داخل نطاق العادات والقوى المحلية، وبين الادعاءات العمومية للكنيسة" (MacIntyre 1984 [1981] : 170-171).

ولقد كانت العناصر المؤسسة لهذه الصياغة النظامية متوفرة: نظام للرهبنة والزهد، إحياء للقانون الرومانى، قيادة بابوية قوية، فكرة حول علاقة الوكالة التى انتشرت فى العالم الإقطاعى، والحيوية الجديدة - التى لم تكن تجارية فحسب بل "روحية" أيضاً - للحياة الحضرية جنب إلى جنب مع الدوائر المدرسية التى كانت متوفرة فى الجامعات. ومع ذلك، فإن هذا المشهد كان ينقصه المادة اللاصقة التى تربطه سوياً. ولم تكن دولة المدينة الكلاسيكية نموذجاً ممكناً لتحقيق التكامل السياسى الاجتماعى لهذه العوالم الاجتماعية السياسية المتباينة، وذلك للأسباب التى ذكرناها فى مكان سابق من هذا الفصل. وبشكل عام، فإن القضية لم تكن قضية هندسية نظامية. وإنما كان الأمر يحتاج إلى إعادة صياغة للرابطة الاجتماعية بين الأنا والآخر فى ضوء المعطيات الجديدة ولمواجهة التحديات الجديدة.

فلم تعد هناك حاجة مركزية للشهيد الذى يعرف كيف يموت، فى زمن يتوقع فيه الشخص المسيحى أن يتعلم القدرة على أن يربط بين صور معقدة من الحياة اليومية. ولقد كانت نقطة البداية الأولى للمعادلة التى تحل مشكلة الممارسة تتمثل فى تأكيد أربع فضائل أساسية (وهى فضائل علمانية أيضا) وهى العدالة، والعقلانية، والزهّد، والشجاعة، وهى فضائل تتوافق مع الفضائل الدينية المرتبطة بالصدق والأمل وبصفة خاصة الفضيلة المحورية المرتبطة بالفضل أو المحبة. إن هذا التصنيف للفضائل قد ظهر لأول مرة حوالى عام ١٣٠٠، وإن كانت الجذور المتفرقة له قد ظهرت قبل هذا الوقت. إن مفتاح حل هذه المعادلة كان التركيز على تعريف الإرادة، أو القصدية على أنها نواة الفعل. فلقد بدا واضحا أن "الميدان الحقيقى للأخلاق هو ميدان الإرادة والإرادة وحدها" (MacIntyre 1984 [1981] : 168) .

ويتركز هذا التعريف للإرادة كجزء من مجال أكبر للأخلاق يرتكز على البحث عن الصالح العام داخل جمهورية اعتنقت المسيحية وهو لا يمكن أن ينفصل عن التراث المحورى السابق عليه. فلقد كانت البواكير الأولى للنهضة المحورية غير كافية خاصة فى نهاية التاريخ القديم التى جسدتها نصوص العهد الجديد، وما سبقها من خطوط تراثية خاصة المدرسة الرواقية. ولقد كان الطريق إلى الخروج من المعضلة التى شكلت أركانها الفضائل الأرسطية التى تأسست على المشاركة الحصرية فى هدف واحد يلتف حوله أعضاء المجتمع جميعهم، وكذلك النزعة العمومية للفلسفة الرواقية التى كانت نزعة تأملية أهملت أى شكل من أشكال المشاركة الملموسة، لقد كان الخروج من هذه المعضلة هو التأكيد على نمط الممارسة الذى أكد كل من العهد القديم والجديد على أنه نمط فاضل. ولقد كان هذا النمط من الممارسة ضرورى لبناء الرابطة الاجتماعية نفسها ومن ثم فقد اعتبر نمطا

مقدسا: تلك هى الممارسة المتعلقة بالغفران أو بالعفو عن الذنوب بالمعنى العام وليس بالمعنى المادى.

إن العفو أو الغفران يتطلب تشكيلات معقدة من العدالة، ولقد تولد فى قلب هذه التعقيدات فائض من الأفعال تم تسخيرها فى النهضة المحورية. وفى الوقت الذى تقوم فيه سلطة عامة تمثل المجتمع ككل بتنظيم العدل، النابع من الله فى عرشه، فإن العفو أو الغفران يتطلب وجود فعل إيجابى وإرادة من جانب الطرف الذى يقع عليه العفو. ومن ثم فإنه يحمل بعدا "تفاعليا" فى الرابطة الاجتماعية. إنه يشكل نوعا من التآلف بين العدل فى عموميته، والرحمة فى خصوصيتها. ولقد وضعت فضيلة العفو أو الغفران تحت الفضيلة العامة للمحبة - ولم يكن هذا بشيء جديد كما رأينا. ومع ذلك فإن الجهد الذى بذل فى تجديدها (تدقيقها) - كما فى مؤلف توما الأكويني بعنوان مختصر الثيولوجيا - كان جهدا وصل إلى أعلى مستويات الدقة ليتواكب مع التباين الحادث فى العوالم الاجتماعية.

وشمة بعد آخر فى التآلف الجديد تحقق خلال النهضة المحورية، وهو بعد أضاف إلى النهضة درجة أخرى من الاتقان فى فهم الصياغات الإنجيلية والنظرة الرواقية. ففي أثناء النهضة المحورية، تم إعادة فهم الغايات الأرسطية فى سياق تاريخى استطاع أن يستوعب الموجات التالية من السرديات الإنجيلية كإضافات متتالية لتاريخ الخلاص. إن الروى التى تبلورت فى العصور الوسطى وضعت الفضائل العامة لا فى سياقات سوسولوجية محددة فحسب، بل فى فضاءات وضوابط نظامية (مؤسسية) كان لها هى الأخرى أبعاد تاريخية. لقد طور المفكرون فى العصور الوسطى مفهوم قوى للحياة الإنسانية باعتبارها حياة تاريخية، إلى درجة أن عملية إعادة صياغة الفضائل ذاتها لم تفهم إلا بوصفها أداة لكبح جماح الشيطان وإنجاز الخير فى دراما التاريخ (MacIntyre 1984 [1981]: 175-76).

ومما لاشك فيه أن النظم الفكرية الكبرى التى طورها مفكرون من أمثال الأكويينى ودانتى الجيرى Dante Alighieri ، مثلت بحق علاقة ابداعية فى عملية إعادة البناء فى هذا العصر، ولكنها لم تستطع أن تكون دائرة لتنظيم العلاقة بين النظم السياسية والدينية، فلم يعد اتباع المفهوم الرواقى عن النظام المتحد الذى يقوم على العقلانية الشخصية مجدياً. ومع ذلك فلا يحق لنا أن نفسر هذا النقص عل أنه خلل فكرى. فهذا الموضوع يمكن النظر إليه من زاوية مختلفة: إن النظرة التى سادت فى نهاية العصور الوسطى حول هشاشة الفعل الإنسانى، وما يرتبط به من قصدية فى تحقيق الصالح العام، إن هذه النظرة يمكن اعتبارها حالة من الحصانة ضد أى رؤية أحادية البعد، أو شعوبية للفعل الإنسانى كذلك التى انتصرت فيما بعد فى الحقبة الحديثة فى شمال غرب أوروبا وأجزاء من مستعمراتها عبر البحار (انظر الفصل السادس).

لقد كان الفعل وما يرتبط به من قصدية أثناء النهضة المحورية يتجسد فى نصوص ثم إضفاء الطابع العقلى عليها، كما تم تفصيلها فى لغة إنجيلية فى ضوء العلاقة بين الأنا والآخر (انظر الفصل الأول). وفى هذا السياق تم التغاضى - عن وعى - عن الطريق القصير نحو التنظير حول الطبيعة البشرية غير المتغيرة والتى تتجلى فى شكل واحد من أشكال التمثيل "السلوكى" فى الرابطة الاجتماعية، والتى سوف تظهر بعد ذلك داخل الحداثة من خلال أعمال جريتيوس Grotius وبفندروف Pufendorf وسيلدن Selden (انظر الفصل الخامس). ومن ثم فإن روح العصر قد قدمت لنا - فى مجال الأدب، والثيرولوجيا، والقانون، بجانب فروع علمية أخرى بازغة - رؤى للرابطة الاجتماعية تكشف عن رغبة فى تنظيم العلاقة بين الأنا والآخر. ولقد كانت هذه الرؤى غنية بالرؤى السوسيوأنثربولوجية التى تكشف عن

حدود وإمكانات التفكير العقلي العام والعملی، والقضايا المحلية والعالمية. ولقد توازى مع كل ذلك فكرة حول القانون ثم توارثها من التراث الرومانى، ومن ثم فقد كانت فكرة حصينة ضد الافتراضات الشمولية والجمعية التى ميزت نموذج دولة المدينة (78-176 : [1981] 1984 (MacIntyre).

لقد وضع توماس الأكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤) إسهامه فى التراث الخطابى المسيحى وكذلك المناقشة النظرية للطموحات المسيطرة لهذا التراث فى نطاق التنافس مع التراثات الأخرى، ومن ثم، فإن ما قدمه توما الأكوينى لم يكن مجرد اختفاء للطموحات الإمبريالية للمسيحية اللاتينية فى مرحلة صراعها مع المملكة الإسلامية - والتى ركزت بعد انحصار الروح الصليبية النازرة إلى الشرق إعادة غزو إسبانيا ناحية الغرب - بل كان مدركا ومؤطرا فى ضوء معارك فكرية. إن هذه الصراعات كانت تتم بأسلحة معرفية وخطابية مقارنة، ويرجع ذلك إلى حقيقة أن كلا من التراث المسيحى والتراث الإسلامى قد تم إثراؤه من خلال السرديات الإبراهيمية والتراث الفلسفى الإغريقى، هذا على الرغم من محاولات التأليف التى تحققت وخاصة أن المناهج التى تم بها التعامل مع هذه السرديات وتلك التراثات كانت مختلفة تماما (انظر : [1992] 2002 (Brague).

لقد ذهب توما الأكوينى فى كتابه بعنوان "مقال ضد الوثنيين (A quinas [1259-1265] 1975) والذى كتبه للبعثة التبشيرية للأباء الدومينكان فى إسبانيا، ذهب - كما جاء فى تلخيص فوجلين - إلى: "أننا عندما نجادل مع اليهود فإننا نستطيع أن نجادلهم على أساس العهد القديم، وعندما نجادل مع الملحدين يكون ذلك الجدل على أساس العهد الجديد، ولكننا مع المسلمين فإننا يجب أن نلجأ فى هذا الجدل إلى سلطة العقل" (211 : Voegelin 1997b) إن هذا العقل قد فهم وفقا للمؤشرات المحورية كما أنه تم إثراؤه من خلال أنثروبولوجيا معقدة

كانت شرطاً لإعادة البناء الثيولوجي. ومن ثم فإن الحد الأدنى لأي تواصل محوري (بين التراثات) يمكن أن يوجد في تعريف النمط الأفضل للفعل الإنساني الذي يمكن أن يساعد على إعادة بناء الفضائل العليا والمحافظة عليها وأن يبرر وجود شبكة قوية بين أفعال الفرد والفعل الجمعي العام.

لقد تعاملت الأنثروبولوجيا التي قدمها توما الأكويني مع فكرة الذات المسيحية الحرة - الناضجة - وهي أن ذلك المخلوق المعقد يتميز عن الإنسان السياسي الذي تحدث عنه أرسطو الذي ينمو حراً قادراً على أن يسكن في جماعة طبيعية تحقق له فضائله. وعلى عكس المنحى الذي توخاه أرسطو حيث كان مفهوم حرية الفرد واحد من الفضائل، فقد ربط توماس الحرية بفكرة التعددية. ومن ثم فإن المشاركة تنتج عن التعاون الحر الخلاق. ومن أجل فتح الطريق نحو هذه الحرية يجب المحافظة على هذه المشاركة من خلال المشاركة في حب الله وتوجيه الحياة الإنسانية نحو المساعدة المتبادلة التي تهدف إلى تحقيق الغبطة التامة. إن حب الله هو الضمان للرابطة الإنسانية القائمة على العاطفة (المرجع السابق: ٢١٩). وبعد أن صاغ الأكويني مفهوم الإنسان المسيحي على هذا النحو، ذهب إلى أن هذا الإنسان هو بطبيعته حيوان سياسي، ولكنه يتميز بأن الجذور الاجتماعية والأنثروبولوجيا للسياسة تعرف هنا على أسس جديدة. وكما لخص فجولين فإن درجة التجديد في وجهة نظر الأكويني لا يمكن المبالغة فيها:

"لقد بدأ المفهوم السياسي في منظور توما بدأ يأخذ معناه الحديث؛ فقد بدأت ثنائية الدين والسياسة تحل محل الثنائية القديمة بين القوى الروحية والقوى الزمانية. ولقد كان المجال السياسي في رأى توما ما يزال يتجه كلية نحو الروح، ولكنه قد وضع أساس البداية للتطور الحاسم الذي أدى، عبر فكر جون لوك حول خصوصية الدين واحتكار العامة للسياسة، أدى إلى عدم

إمكانية التكامل الكلى للجوانب الروحية مع المجال العام للسياسة" (المرجع السابق: ٢٢٠).

ولقد ظهرت نقطة التحول الرئيسية فى الأنثروبولوجيا الأكويونية عندما حولت الصداقة السياسية فى المفهوم الأرسطى إلى مشاركة ثلاثية فى العقيدة بين الأنا والآخر والتي يتحقق التواصل فيها عبر الاعتقاد الطوعى والقائم على الثقة فى الله، والتي تقوم على فهم مشترك للمصلحة العليا. إن هذه الشراكة يمكن أن تظهر فقط خلال فعل طوعى تقوم به إرادة إنسانية تتشكل عبر المحبة، وعبر الفهم العقلى للمصلحة العليا والتي تتمثل فى الغبطة (Hollweck and sandoz 1997: 36). وفى كتابه حول الثيولوجيا (Aquinas [1265-1273] 1981، حاول الأكويونى بعد أن انتهى من تحديد نهاية الحياة الإنسانية، أن يكرس جهده التحليلى الأكبر لتوضيح الطرق التى يمكن من خلالها أن تتحقق الغبطة. ومن اللافت للنظر من الناحية السوسيولوجية أن نجد أن الأكويونى يرى أن الأهداف "الداخلية" للفعل البشرى توجد فى صور "القوة وفى العادات الفردية" والتي لم ينكرها، ولم يربطها بعاطفة حب الذات. ومن ناحية أخرى، فإن "المبدأ الخارجى" الذى يحكم التوجه نحو الفعل الإنسانى يوجد فى ذات الإله الذى يعظ الإنسان من خلال القانون لى يوجه أفعاله نحو تحقيق الغبطة (Voegelin 1997b: 223) وكما لاحظ فوجلين فإن "القانون هنا يعرف أنه نظام للعقل ولتحقيق الصالح العام، وهو يصنع من خلال الله الذى يرعى الجماعة وينشر القانون بينها" (المرجع السابق: ٢٢٤).

ومع ذلك فإن التأكيد على الغبطة باعتبارها الفضيلة العليا ينتهى إلى ما أسماه فوجلين "تكاملاً كلى أو شمولى مع الروحانية المتجاوزة لعالم المادة"، والتي كانت فكرة نمطية فى ذروة النهضة المحورية للدولة اللاتينية المسيحية. ولقد حدد الأكويونى إطار البعد القصدى فى الفعل على أنه يعبر

عن تصميم الفاعل لأن يفعل ما يراه خيرا لنفسه في الحاضر كوسيلة لتحقيق الغاية التي تنبأها الإنسان عبر شكل من أشكال التفكير يقوم به العقل (MacIntyre 1988: 189). ومن ثم فإنه يقوم بالفعل الذى يعكس "اختياره" للفضيلة أو للمصلحة العامة كسلوك أصيل يرتبط بالإرادة والتي أطلق عليها الأكويني القصدية. إن هذه الإرادة تقف موقف الضد مع الغريزة المطلقة وهذا ما يؤسس للفعل الإنسانى.

وقد راجع هذا المفهوم الرؤية الأرسطية التي تعاني من الضعف السوسيولوجي حيث ينتج الفعل بشكل آلي من الطبيعة الأخلاقية للفاعل. فلا نقص القوة الدافعة للإرادة، ولا اتهام أرسطو لنظام التعليم الموجه للعقل الذى يعاني من أوجه قصور، يمكن أن يفسر - من وجهة نظر الأكويني - الفعل العشوائى فى السعى نحو تحقيق المصالح العامة. لقد أكد على بناء المسؤولية لدى الفاعل الإنسانى كما تتشكل فى المراحل الأولى للعمر عبر انصهاره فى شبكة محكمة من التفاعلات تقوم على التواصل، والثقة، والسلطة الشرعية. إن هذه الرؤية قدمت نموذجا عالميا أكثر قوة للفاعل، فى مقابل نظرة أرسطو النخبوية والجمعية (المرجع السابق: ١٩١) وفى مقابل الروح الأوغسطينية المتشظية التي لا يمكن أن تتفد إلا من خلال رحمة الله فحسب. وبينما سوف يمهّد الطريق نحو ظهور أنثروبولوجيا الحداثة الليبرالية من خلال إحياء النظرة الأوغسطينية فى مقابل النظرة الأرسطية - وهى عملية إحياء بدأت من خلال بعض المفكرين المعاصرين للأكويني، بما فيهم صديق الأكويني وزميله الثيولوجى الفرنسيسكانى بونا فينتورا (Milbank 1990: Bonaventure 83-86 [1999] 14-17; santoro, 2003). - لقد امتلك الأكويني من الشجاعة والقدرة لأن يرفض النظرتين مع الاستعانة بأجزاء هامة منهما وذلك من أجل بناء تآلف جديد يناسب حاجات عصره.

إن نظرية توماس حول الصالح العام تحمل فى طياتها نظرية أنثروبولوجية دقيقة. فالعناصر الرئيسية للصالح العام تحافظ على نفسها، وتتمثل فى حفظ النوع عبر التناسل والتعليم، وحفظ الطبيعة العقلانية للإنسان والى يضمن استمرارها رغبته فى معرفة الله، والميل نحو الحياة المتحضرة. ولا تعتمد المشاركة الإنسانية فى هذا الصالح العام على بصيره فردية، ولكن على الإرادة الفردية "للإنسان المسيحى"، الذى يشترك مع إخوته وأخواته فى مسيرة تعاون تتجه نحو مجتمع أكبر يتم تنظيمه عن طريق القانون (Voegelin 1997b : 226). وثمة وشائج صلة بين أنثروبولوجيا الأكويينى ونظريته الثيولوجية تتضح فى فلسفة قانون ترنو إلى "المجتمع الكامل" عبر نظرة على درجة عالية من المرونة. فالقانون يفهم على أنه يتعارض مع الغطرسة الإنسانية ويتفق مع التقاليد المحلية. وهذه التقاليد تمكن الفاعلين من أن يراعوا الظروف الخاصة بالزمان والمكان، وهى تتميز باليقينية، وتحرض على المشاركة، ومن ثم فإنها أكثر ملاءمة لخدمة الصالح العام وتسيير عجلة المجتمع (المرجع السابق: ٢٢٨). وثمة جانب هام آخر مفاده أن الأكويينى أكد على أن القانون غير العادل، يتعارض مع القانون الإلهى المقدس، ومن ثم فإنه لا يجب أن يطاع. وأكثر من ذلك، فإن هذه القوانين (غير العادلة) لا تمتلك قوة القانون، وهى حتى لا تستحق هذا الاسم. وينطبق هذا بشكل واضح وبدون مقدمات على الطغيان كصورة منظمة لعدم العدالة.

ولقد كان توما الأكويينى يقصد بما اسماء "القانون الجديد" للمسيحية، كان يقصد به صورة الفعل الطوعى، والذى وصفه بأنه منقوش بحروف الرحمة فى قلوب المؤمنين؛ ولم يتخذ هذا القانون شكلا مكتوبا، أى وضعيا، إلا فى مرحلة لاحقة (المرجع السابق: ٢٣٠). وبهذا المعنى، فإن مثل هذا

القانون لم يكن مجرد انعكاس للنظام الإقطاعي في ذروة ازدهاره، كما لم يكن غير متوافق مع التكوينات الاجتماعية الاقتصادية للرأسمالية التجارية التي كانت قد بدأت تتشكل في عصر توما الأكويني^(٣). ولقد كان فجوولين محقا عندما كتب يقول بأن "تحلل دولة المدينة قد شكل خلفية لظهور النزعة الرواقية كما كان تحلل النظام الإمبراطوري خلفية لتشكل النزعة الوجودية المتعالية التي قدمها الأكويني" (المرجع السابق: ٢٢٧). ومن ثم فإن آراء الأكويني شكلت إمكانية للتأثير على التحولات الحديثة للرابطة الاجتماعية والتي لم تكن تخضع تماما للنزعة الواقعية السياسية التي تشكلت من خلال قوة الدول البازغة. ونستطيع أن نجد آثارا هامة لوجهة نظره حول الحرية الفردية، والقوة الفردية، والمحافظة على النفس بجانب مفهوم الكائنات البشرية ككائنات تقوم على التنوع، نستطيع أن نجد آثار لكل هذه الأفكار حتى لدى مفكر أكثر راديكالية مثل سبينوزا (انظر الفصل الخامس)^(٤).

ولقد نظر ماكنثير نظرة أعمق من نظرة فوجلين لأعمال الأكويني حيث رأى فيها ليس فقط محاولة متميزة لتنظيم تراث معين أو شكل من أشكال التألف الأصيل بين العناصر الأساسية لتراث كل من أرسطو وأوغطسين والذين نظر إليهما مفكرو القرن الثالث عشر في أوروبا باعتبارهما متعارضين إن لم يكونا متعاندين أو متضادين (MacIntyre 1988: 166). فقد نظر ماكنثير أيضا في أعمال الأكويني على أنها تمثل خير تمثيل الأعمال الاجتماعية المعقدة للتراث، خاصة التراث الخطابي الذي يسهم في بناء النسيج الاجتماعي. فقد ذهب ماكنثير وهو يشير إلى نص من كتاب توما الأكويني "التلخيص الثيولوجي"، ذهب إلى القول أن مفتاح فهم منهج نظرية الأكويني في فهم الطريقة التي تساهم بها التراثات في تكوين الرابطة الاجتماعية يتمثل هذا المفتاح في حقيقة أنه وصف المشاركة في العقيدة بين الأنا والآخر كعلاقة

قابلة للبحث قبل أن تكون علاقة للسلطة والأخوة. فقد نظر الأكويني إلى المشاركة في العقيدة باعتبارها ممارسة تتضمن عملاً مستمراً من تعريف الفضائل وتدرجاتها. ويوضح لنا هذا الوصف بجلاء أن الغايات داخل التراث الخطابي لا تتحدد هكذا على نحو مسبق إلا في حالات التحلل السلطوى للتراث، وهو تحلل غالباً ما يهدد وجود التراث نفسه. إن الغايات تعتمد على نمو للمعرفة مكتفى بذاته، ونقلاً للمعرفة مكتفى بذات أيضاً (المرجع السابق: ١٧٩-١٨٠)

ونحن نرى في الفلسفة القانونية للأكويني تحديداً سوسيولوجياً للنموذج المثالي للصالح العام (في الجمهورية) أكثر نضجاً مما هو موجود في تراث القانون الروماني، وفي الصياغات التي ظهرت في بدايات العصور الوسطى. فبالنسبة إليه فإن فصل هذا المفهوم عن السوسيولوجيا السياسية التي قدمها جلاس حول الإمبراطورية المقدسة قد تحقق هذا الفصل بنجاح. ومع ذلك، فقد ظل مفهوم المجتمع المسيحي، وهو المفهوم الناتج عن هذا التحليل، غير محدد من الناحية السوسيولوجية. ويسير عدم التحديد السوسيولوجي هذا جنباً إلى جنب المبالغة في التحديد الأنثروبولوجي. ولقد ميز عدم التحديد هذا الكثير من الرؤى السياسية التي سادت قبل عصر التنوير (انظر الفصل السادس). لقد سادت هنا نظرة للمجتمع باعتباره يمتد إلى كل البشرية، ويعتمد على آلية واحدة لا تركز على الذوات التي تتدرج تحت الصورة الاجتماعية، ولكنها تركز على الذوات التي يجب أن تستبعدهم باعتبارهم يمتلكون "إرادة شريرة"، تضعف العقل وتجعله يعاني من نقص التواضع (وهي فضيلة دنيوية لها هنا تبرير علماني). ومن ثم تعمل على ظهور الخطيئة، وتؤدي إلى الإبعاد الذاتي للمخطئ.

إن هذا البناء المبسط "للمجتمع" يتم تدعيمه من خلال المبالغة في تحديد الخصائص المتعلقة بقدرة الكائن البشرى فى أن يحكم نفسه، وهذه القدرة على حكم النفس أو الاستقلال تتحول من ثم إلى واجب. إن هذه المبالغة الأنثروبولوجية قد أدت إلى ظهور عدم القدرة على الفهم السوسولوجى لمدى الترابط بين العوامل الاجتماعية المؤثرة مع هذه القدرة الإنسانية. وفى الوقت الذى قدم فيه الأكويينى صورة متوازنة حول التفاعل بين القصدية والتطابق بين الفعل والتفاعل إلا أن نظريته تعكس وجهة نظر متضخمة حول القصدية. وسوف نرى أن الفلسفة الإسلامية للقانون قد قدمت حلاً أكثر توازناً لهذه المشكلة، وذلك من خلال استخدام مقولات تحليلية يمكن مقارنتها بالمستخدمة لدى الأكويينى (انظر الفصل الرابع).

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن النزعة الأرسطية لم تكن بالنسبة للأكويينى مجرد نسق فلسفى يمكن إعادة تقييمه طالما أنه نسق مركزى للتراث غير المكتوب داخل التراثات المحورية اليورومتوسطية، وأنه يجب أن يتم تكيفه مع التراثات الإبراهيمية المكتوبة التى تأثرت بقيام الدولة المسيحية اللاتينية وبالصياغة التى قدمها أوغسطين لـلارادة. إن الأرسطية تمثل (بالنسبة للأكويينى) أيضاً تحدياً جاء من أهم المدارس الشهيرة فى التراث الإسلامى (المدارس الفلسفية: انظر الفصل الرابع) والتى سبقت الدولة المسيحية بكثير فى تبنى تراث الفلسفة الإغريقية وتهذيبها. لقد ساهم الحل الذى قدمه توماس والذى ربط فيه بين نظرية أوغسطين عن الإرادة والرؤية الأرسطية حول التفكير العملى، ساهم هذا الحل فى إنتاج نظرية سوسيوسياسية متميزة تقوم على أنثروبولوجيا قوية للفاعل الاجتماعى المتعاون والحر. إن الموقف الذى واجهه الأكويينى والحلول التى قدمها كانت هامة كسبق تاريخى للنظر إلى أنماط العضلات التى تواجهها التراثات الدينية

الإبراهيمية اليوم عندما تدخل فى مواجهة تراث منافس وقوى. وتتكون الاستراتيجية التى تبناها الأكويينى من رفض لكل من تراث أرسطو وأوغسطين كل على حدة مع محاولة إعادة صياغة المفاهيم والأفكار المركزية فى هذين التراثين، طالما أنها تشكل ممارسات نظرية تبنى على إعادة تعريف فكرة الفضائل (أو المصالح العليا) وتدرجها، وكذلك التفاعل بين الأنا والآخر، وعملية النقاش والتفاوض العام والطابع الهادف للفعل. لقد كان الإسهام الذى قدمه الأكويينى إذن إسهاما أكبر من أن يكون ممارسة تفسيرية. وهذا هو السبب الذى جعل ماكنثير يعتبرها أفضل مثال على محاولة تأسيس تراث جديد - وهو تراث الدولة المسيحية اللاتينية التى كان لها صداها فى أوروبا.

لقد كان تدخل الأكويينى الأساسى فى النظرية الأرسطية - أو على الأقل فى ذلك الجزء الذى يخص عمله من هذه النظرية - كان يهدف إلى أن يتغلب على أوجه القصور فى بناء الغايات المتعلقة بالفعل الإنسانى. ومن الأسباب التى تقف وراء هذا القصور عدم وجود تعريف للطابع الطوعى للفعل، وصياغة مفهوم الجماعة السياسية فى دولة المدينة فى الصياغة الأرسطية على نحو ضيق ومتمركز حول السلالة - وهو أمر ينطبق أيضا على الفضائل المصاحبة لهذا البناء. أما المنحى الذى اتخذه الأكويينى فإنه يقوم على فكرة أن فهم الغاية العظمى (أو المطلقة) للفعل ليست كافية. بل إن فكرة الغايات نفسها تحتاج إلى إعادة صياغة من أجل أن تتغلب على ما يشوبها من دائرية ومعيارية. إن الحياة العملية بالنسبة للأكويينى تتشكل عبر عملية بحث مستمرة عن الطريقة التى يمكن أن توصلنا بها الفضائل إلى تحقيق الغايات المطلقة أو عدم تحقيقها، وهو أمر يتم المحافظة عليه من خلال العقلانية العملية. وفى هذا الظرف فإن التعليم الذاتى والوعى الذاتى هو

الذى يلهمنا التوجه عبر الحصول على مجموعة من الفضائل التى تجعلنا نحافظ على عملية السعى العملى للبحث المستمر عن الفضائل، وللبحث عن الطرق الأفضل للمحافظة عليها (MacIntyer 1988 : 192-194).

ومع ذلك، فبمجرد دخول الكائنات البشرية الاجتماعية فى علاقات عبر سعيها نحو تحقيق المصالح العليا أو الفضائل فإن المسارات التى يسعى فيها الفرد لتحقيق هذه الفضائل العليا لا يمكن أن تكون إلا جزءاً من سعى جمعى عام يتجلى فيما يطلق عليه العقل العام. إن الطابع المفتوح للتحديد الجمعى للعقل العام كان واضحاً بالنسبة للأكويني، وتصير عملية طاعة الأوامر الإلهية عملية ضرورية، ولكنها ليست كافية لتحقيق مسيرة الخلاص الفردى أو البناء الجمعى للمجتمع المسيحى. وقد كان الأكويني واضحاً عندما ذكر أن القواعد العامة هى الموجه الأول للتغلب على معضلة تحديد المصالح أو الفضائل وتدرجها، وكذلك على اختيار الطرق الملائمة لتحقيق هذه الغايات. إن المفتاح الحقيقى لصياغة مفهوم عن الفاعلين الأحرار المبدعين القادرين على النقاش المشترك يكمن فى العقلانية العملية التى يحكمها توجه إجرائى.

فبدون التفكير العملى يفقد كل من الفعل والحكم الوجهة الصائبة. إن التفكير العملى يتحول هنا إلى فضيلة حاسمة تقف جنباً إلى جنب مع فضيلة المحبة، فى عملية المقابلة والاختيار التى يقوم بها البشر أثناء ترتيب غاياتهم من أسفل إلى أعلى، وبناء على احتياجاتهم العملية والحقيقية، وهذه الغايات تعكس بلاشك فكرة العناية الإلهية⁽⁵⁾. وبينما يتكون خط البداية بالنسبة للتفكير العملى فى عملية تحقيق الحاجات (المصالح) المتصلة بالأسرة، فإن صورته العليا تتطلب تفكيراً عاماً حول نمط المصالح المشتركة المتعلقة بالجماعة السياسية الاجتماعية وتدرجها (MacIntyer 1988: 196-197). ولا يوجد تفكير عام بدون عقلانية عملية تعتمد على التفكير العملى الذى ينتهى بالالتفاف

حول الفضائل الأربع الأساسية مع بناء حلقة وصل أساسية مع الفضائل الدينية أو السوسولوجية، خاصة فضيلة المحبة. فوجود تفكير عملى بين الفضائل بعيدا عن فضيلة الإحسان يعتبر نوع من التفكير السوسولوجى الأعمى، الأعمى عن حاجات الآخر وكرامته. وحتى فضيلة العدل، التى تتكون من عقلانية توجه ذات الفرد نحو السلوك الأصوب، هذه الفضيلة تخضع لحصافة العقل وميله نحو فكرة المحبة.

ومن ثم فإن التفكير العام يتطلب الحصافة (الحكمة) من ناحية والعدالة من ناحية أخرى. إن العدل يحافظ على أهميته لأن المحبة دون عدل سوف تكون مفتقرة إلى وجود قصدى لتنظيم العلاقة بين الأنا والآخر، ويمكن أن تنتهى إلى مجرد تعاطف شعورى. وثمة بعد واحد للعدل يؤثر بشكل مباشر على ممارسة التفكير العام: "فالعدالة تمنع المناقشة المفتوحة الغاضبة التى تعادى بعضها بعضا، كما أنها تمنع الحوارات الجانبية التى تتجه هنا وهناك دون نظام" (المرجع السابق: ٢٠٠).

كما أكد تورما أيضا أهمية الفضيلة الكلاسيكية التى تعرف بفضيلة الصدق أو الإخبار عن الحقيقة فى مقابل الكذب، ومع هذا فإن هذه الفضيلة لن تدخل فى منظومة الفضائل السبعة الذهبية. ويرجع السبب فى ذلك إلى أولوية أو أفضلية التفكير العملى الذى قد ينصح بألا يخبر المرء عن كل ما يعرف. لقد فحص الأكويى الآراء التى تحدد الظروف التى يمكن أن يكون فيها الكذب مسموحا به، ورفض كل هذه الآراء، ويدل ذلك على أن الصدق أو الإخبار بالحقيقة لا يعد وسيلة لتحقيق غاية محددة أى لتحقيق مصلحة مستقلة بذاتها ترتبط بتحقيق الامتياز مثل عملية بناء ذات قادرة على الإتيان بالصواب وتحقيق الثقة وهى فضيلة رواقية هامة، إن الصدق أو الإخبار بالحقيقة لا يعد كذلك بقدر ما هو استعداد اجتماعى أو علائقى، ومن ثم فإنه

يشكل جزءا متكاملًا من مشروع البحث عن حياة خيريه والبحث عن الثقة من جانب الفرد والمجتمع. ومن ثم فإن الصدق يعد شيئًا ضروريًا للتفكير العام كطريقة لتحقيق هذا الشكل من الحياة. إن الصدق كمعيار للتفكير العام يحافظ على أهميته ولكنه يظل متصلًا بالتفكير العملي، ومن ثم فإن له جانبًا اتصاليًا وتفاعليًا أكثر من جوانبه الذاتية.

إن الصدق أو الإخبار بالحقيقة بشكل نقي خالص النقاء - صدق لا يقيم حساب للمستمعين أو الجمهور - هذا النوع من الصدق يبدو وكأنه امتياز لا يظهر إلا في الخطاب النبوي. لقد كان الأكوييني، وكل الآباء الدومنيكان، أساتذة للأساتذة، ووعاظًا للوعاظ، ومن ثم فقد كان لهم تأثير قوى داخل الجامعات والمحاكم. إن هذا النشاط التعليمي والوعظي الذي يستهدف المتعلمين والأقوياء يجب أن يتميز بمطلب هام، ألا وهو عدم الكذب. والواقع أن الآراء التي رفضها توما حول إمكانية الكذب كانت هي الأفكار السائدة في عصرها، وقد احتلت شهرة فيما بعد في القرون التالية وتأسست عليها أشكال مختلفة من "الواقعية" السياسية. لقد قامت هذه الواقعية على الضرورة المتعلقة بالبحث عن تلك الفضائل التي تحقق الكفاءة والفائدة والتي بدونها تكون فضائل الامتياز في المجتمع المسيحي مجرد مثال، يعيد إنتاج الثنائية الحادة بين مدينة الله ومدينة الأرض.

ويتضح نقطة القوة السوسولوجية في موقف الأكوييني المتوازن حول أهمية الشفافية في التواصل العام، التي تتعارض مع المبالغة في الصدق أو الإخبار بالحقيقة كوسيلة لتحقيق الذاتية، تتضح نقطة القوة هذه في عدد من العناصر. أولاً، أنها تؤسس العقل العام على بناء عملي للرابطة الاجتماعية وليس على النشاط المرتبط بالصدق المتمحور حول الذات، والذي يكون تأثير قوته عندما يتحول إلى كلام عام يكون غير يقيني على نحو دائم، طالما أن

الذى يتحدث عن الصدق يمكن أن يبني عليه كاريزما شخصية. هذا إذا ما غرضنا الطرف عن الخطر الذى يمكن أن يظهر من تحول الحديث عن الصدق إلى بلاغة خطابية. كلام ليس صادقاً عن الأخلاق، ولا يقوم بأى دور فى تغيير العلاقة بين الذات والآخر: وهذه قضية محورية قديمة قدم الحديث عن "الأنبياء الزائفين"، و"المدعين" وثانياً، فإن وجهة النظر التى تذهب إلى القول بأن الأفكار المتصارعة وادعاءات الحقيقة تقود إلى الخطأ، الذى يشبه ذلك الموجود فى التراجيديا الإغريقية، والذى جاءت فضيلة الصدق لتتجاوزته، هذه الوجهة من النظر قد انقلبت رأساً على عقب من خلال رؤية توماس القائلة بأن قضية المقابلة بين الاتفاق على القيم أو عدم الاتفاق عليها تعد قضية هامة ليس فى حد ذاتها ولكن بقدر تأثيرها فى الحياة العملية^(٦).

من الرهينة إلى المدنية

إن التآلف النظرى الذى قدمه توما، والذى ابتعد كلية عن محاولة إضفاء الشرعية على الابنية الشرعية القائمة والأطر المذهبية الراسخة، هذا التآلف النظرى ركز على العقيدة وحرية الإرادة إلى درجة عكست الأبعاد الدافعية للفاعلين الجدد الذين شكلوا الحركات الاجتماعية الدينية لهذا العصر: أقصد بهؤلاء الأفراد العاديين الذين يطلق عليهم لفظ "Commoners". إن أخذ هذه النقطة فى الاعتبار يساعدنا فى أن نضع عمله فى سياقه السياسى الاجتماعى الصحيح، على اعتبار أنه جزء من حركة أوسع لنظام الرهينة التى تحولت بشكل سريع أثناء القرن الثالث عشر إلى شكل من أشكال الوصاية الفكرية التى تدعو إلى الواقعية العملية وإعادة البناء النظامى للمجتمع المسيحى. ولقد استهدف عمل الأكويينى فى نفس الوقت التكيف مع النزعة الروحية الأكثر راديكالية التى دعى إليها الأب فرانسيس الأسيسى فى

بداية القرن. إن تأكيد الأكويني على فكرة المحبة كفكرة محورية في كل فكره الأنثروبولوجي، ووضعها على قمة الفضائل، جنباً إلى جنب مع التفكير العملي، كان هذا التأكيد هو الجذر الروحي الذي تطور منه النظام أو الطائفة التي كان ينتمي إليها، وهي طائفة الآباء الدومينيكانيين. لقد تنافس أنصار هذه الطريقة تنافساً أخوياً مع الحركة الراديكالية للآباء الفرنسيين. وتجسدت هذه المنافسة في شراكة ليس فقط في العقيدة والصداقة ولكن في المعرفة أيضاً بين الأكويني وبين الأب الفرنسي الكارملي المعروف باسم بونافنتورا الباجنورجي.

ومع هذا، فإن هذه المنافسة كانت منافسة حادة. لقد عبر الفرنسيون عن نمط من الحركة الدينية الاجتماعية التي - على عكس ما يذهب الدومينيكان - كانت ترفض النزعة الفكرية وأكدت على قوة المحبة والشفقة أو الرحمة على نحو لم يكن بمقدور المؤلف النظري الذي قدمه توما الأكويني أن يلم به أو ينظر له إلا بشكل جزئي. إن الطابع الراديكالي الأعمق للآباء الفرنسيين يكمن في إعلاء شأن الجماعة في مجتمع لا تقوده السياسة، الأمر الذي أدى بهم - بالرغم من عدائهم الأصلي للنزعة العقلية وعدم قدرتهم على حفر جذور لهم في الجامعات الأوروبية مثلما فعل الآباء الدومينيكانيين - إلى تطوير قدرة أعمق على الاعتناء بالحياة الاجتماعية والعمل كوسطاء في شبكة العلاقات المدنية (Voegelin 1997b : 231; Santoro 2003 [1999] : 71-88)

وبصرف النظر عن الطابع التجديدي لخطابهم، فإن الطرق الرهبانية الجديدة قد بدأت تلعب دوراً محورياً في حركات إعادة الإحياء، وإعادة صياغة الأفكار السياسية الثيولوجية، والمسيحية منذ بداية النهضة المحورية. ولقد أوضحنا في مكان سابق من هذا الفصل كيف أتت هذه المدخلات

الإصلاحية ثمارها أثناء فترة التوازن النظامي الهش وغير المستقر للجمهورية المسيحية، والتي تأثرت بصور الفشل النظامية في إعادة تعريف سلطة البابا وسلطة الإمبراطور، وكذلك الأدوار الدينية والوعظية للكهنة والقساوسة. وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع أن نفهم تأثير نظرية الأكوينى دون النظر في الثورة الرهبانية ككل. ومن ناحية أخرى، فإن رعاة المذهب الدومينيكانى والفرنسيسكانى، والنخب الثقافية التى تشكلت أثناء القرن الثالث عشر كل هؤلاء جسدوا ذروة تراكم حركة طويلة ترتبط بالشعب أو بالأشخاص العاديين، وهى حركة ترجع جذورها إلى نهاية الألفية الأولى حيث ظهرت المحاولات الأولى لإعادة بناء نظام جديد بعد أن أصاب عدم الاستقرار نهايات الحضارات القديمة (انظر الفصل الرابع).

ومن الموجات الأولى للإصلاحات الرهبانية، لعبت الموجة التى ارتبطت بالمذهب الستريكاني Cistercian دورا هاما على وجه الخصوص وهو المذهب الذى قاده شخصية الأب برنارد الإكليرى (١٠٩٠-١١٥٣). أن التحديد النظامى الذى جاء به هذا الإصلاح قد ارتبط بالتأكيد الشديد على الأبوية الروحية والأخوية الروحية فى العلاقة بين رجال الدين، تلك العلاقة التى تعمل على التقوية النظامية للمدخل الذاتى الذى ارتبط بالفكرة المسيحية حول النظام، الذى يعتمد على صور محددة للسلطة والثقة والاتصال بين الراعى والرعية (Voegelin 1997b : 70-71). إن البزوغ المتتابع للطرق الرهبانية قد غيرت نقطة الارتكاز فى عملية التجديد وحولتها إلى خارج أسوار الأديرة. إن هذه الطرق الجديدة قد بدأت فى تدشين برنامج يحاول أن يسيطر على الدوافع الشعبية ذات النزوع الاحادى واستئناسها ودمجها داخل صيغ الحياة المتجددة والمتفقة مع تراث الرهبانية والعقدية الأرثوذكسية. وبهذه الطريقة أصبحت الطرق الجديدة هى الحارس الاجتماعى الحقيقى

للتجديد والإصلاح، ليس فقط للكنسية ولكن للمجتمع برمته. ولقد تراوحت المهام التي قامت بها هذه الطرق من إعادة تجسيد وتقليد المسيح من خلال حياة الفقر، إلى محاولة شفاء المرضى بجانب أداء مهمة الوعظ والتبشير، ولقد ترتب على عملية إعادة تنظيم الفضائل المسيحية هذه ترتب عليه زخم خطابي قوى، لم يكن له من معنى دون وجود نمط من الحراك يعمل على تهذيب قوة الكلمة أو قوة الخطابة أو قوة الوعظ.

وقد تطلبت هذه الوظيفة الأخيرة إحداث تقدم سريع فى تنظيم التعليم على أسس جديدة، وكان من نتيجة ذلك أن أصبحت الجامعات الحديثة مراكز تمييز للحفاظ على النشاط الثيولوجى والفلسفى والذى بلغ ذروته أخيرا فى أعمال الراهب الدومينيكانى توما الأكوينى، وأستاذه البرتوس ماجنيوس Albertus Magnus، وكذلك أعمال الآباء الفرنسيسكان من أمثال الأب بونافينتورا الباجنورجى، وويليام الأخوامى William of Ockham (الذين تحدوا النظام التوماوى انظر 83-89 [1999] Santoro).

ومن الأهمية بمكان أن نرى أنه بالرغم من أهمية الإطار التصورى العام لمظاهر عدم الاستقرار فى البناء النظامى للإمبراطورية المقدسة فى الصراع بين البابا وبين الإمبراطور حول قوتهم وسلطتهم، بالرغم من هذا، فإن الطرق الرهبانية الجديدة لم تتدخل تدخلا جوهريا على مستوى مفهوم الجمهورية المسيحية (المصلحة العامة المسيحية). إن هذا الصراع كان صراعا حول نصوص الشريعة بشكل أساسى، وهى مجال للمواجهة النظامية والسياسية عندما تكون ترسانة الآراء التقليدية حاضرة للاستخدام (Voegelin 1997b : 89). وليس من المدهش إذن أن توجد ثورة الحركة وكذلك محاولات إعادة صياغة المفاهيم فى الطرق الرهبانية الجديدة، فى مكان آخر.

إن جل جهودهم تركز على التجديد النظامي متمثلاً في الدستور الكوني ككيان مستقل عن الإمبراطورية وعن الكنسية في آن واحد. ومع ذلك، فإن مسيرة فعلهم وتجديداتهم كانت ما تزال متجهة نحو إصلاح روابط السلطة والثقة كما عبرت عنها القواعد التي وضعها الأب بندكت النورسي **Benedict of Norcia** في القرن السادس عشر. ونحن هنا لا ننكر القدرة على الاستمرار القوي لتحولات النزعة الرهبانية "كحركة" طويلة المدى (انظر: Bergmann 1985)، كما أننا لا نستطيع أن نخترل الدومينيكان والفرنسيسكان إلى مجرد نخبة شبه علمانية تمثل الجامعات الجديدة والعوالم العلمانية الجديدة. إن القواعد (التي وضعها بندكت النورسي) كانت مجرد نسخة كربونية منظمة تؤسس لمدرسة في الصلاة والعمل أثناء أداء الخدمة الكنسية. ولذلك فليس من المستغرب، إن نظرية الإرادة البشرية لم تتطور إلا من خلال الآباء الذي تأثروا بأوغسطين قبل أن يظهر توما الأكويني. ومن ثم فإنه من المستحيل أن نفهم الإنجازات التي قدمها فرنسيس الأسيسي دون أن نربط بينها وبين النظرية المتوارثة والممارسة المتوارثة للتراث الرهباني. إن فضيلة التواضع والتي تقف على عناد مع أسوأ الرذائل أو الخطايا وهي خطيئة الغرور أو الكبرياء، هذه الفضيلة تعد فضيلة أساسية في تكوين إرادة الراهب. ووفقاً للقواعد التي وضعها بندكت فإن التقدم عبر مراحل مختلفة على سلم التواضع يعد أمراً ضرورياً. وفضلاً عن ذلك، فإن فضيلة التواضع تتحقق عبر صور مختلفة من تنظيم الذات تعتمد اعتماداً كبيراً على العلاقة بالآخر، ومن ثم فهي جزء لا يتجزأ من المكونات البنائية الأوسع لعملية الفهم الذاتي والرابطة الذاتية. إن القواعد التي وضعها بندكت توضح على شكل تفصيلي كيف أن العلاقة الثلاثية من الآنا، والآخر، والله تعمل في التراث المسيحي المؤسس على الفضائل الرهبانية (Asad 1993 : 135-147) .

ويمكن أن يقاس النجاح في تنفيذ النظام الرهباني من خلال العلاقات مع الآخرين. ولقد ركز فوكو في معالجته للقضية جل اهتمامه على تفرد نظام الرهبنة، يقصد "خطوات التواضع والخضوع" المشهورة التي نصت عليها قواعد بندكت، وهي خطوات تم التعبير عنها في الواقع في علاقات إنسانية وهي لم تكن بحال مجرد نظام للضبط، ولكنها طريق لتحقيق المصالح العليا أو الفضائل العليا. إن الوسائل التي تتحقق لها الذات في الصورة السائدة للفكر الرهباني في العصور الوسطى تعتمد في حد ذاتها على الموارد الخاصة بالحياة الجمعية المنظمة، وهي تكمن في الأصل في فكرة العقاب أن الجسد، والذي حدده فوكو على أنه المجال الذي يحدث فيه هذا العمل المستمر من التفتيش والاختبار، هذا الجسد يفهم على أنه جزء لا يتجزأ من الجسد الرهباني الكلي. فلا توجد في هذه المنطقة نقطة واحدة لها السيادة، تجعل الذات قادرة في حد ذاتها، بل إنها شبكة كلية من الوظائف التي تحدث فيها عمليات الرقابة، والاختبار، والتعليم. ومن ثم، فإن الجسد الرهباني يراقب ويختبر نفسه، وتتعلم أعضائه، على نحو مؤلم، الطاعة التي تشكل الإرادة، المنظمة لكل جسد بوصفها إرادة الله وليست إرادة الذات (المرجع السابق: ١١٢-١١٤). ومن ثم فإن ممارسة القواعد التي وضعها بندكت يترتب عليها وجود نوع من الرقابة المتبادلة لكي تتمكن هذه الشبكة من العلاقات أن تعمل. وفضلا عن ذلك، فإن هذه الرقابة المتبادلة، وبسبب تعقدها ومركزيتها لا يمكن فهمها من خلال الإدراك الظاهر، ولكنها يجب أن تظهر من خلال تهذيب كل حركة ترتبط بممارسة (المرجع السابق: ١٦١).

وثمة مستويات متعددة من المعنى تكمن تحت فكرة النظام التي تفرضه قواعد بندكت. إن النظام الإنجيلي (المرتبط بالكتاب المقدس) يتوافق، منذ بداية تطبيقاته اللاتينية حتى ظهوره في مجال الحياة الأسرية والسياسية

والحرب، يتوافق في مستواه الأول مع فكرة التعليم (والتي تشير إليها الكلمة اليونانية Paideia)، التي تفهم على أنها عمليات بناء الفضائل وحتى ثمارها. إن عملية تحويل المعنى الذي أحدثته فكرة التعليم في السرد الإنجيلي ركزت على المصدر المقدس للتعليم، الذي يجب أن يوجه إلى كل الناس وأن ينفذ من خلال الخضوع التام للقانون الإلهي، والذي يتم تنفيذه على نحو خاص من خلال نشر كلام الأنبياء. أما الجهد الذي تم على المستوى الرهباني في محاولة تدقيق هذا المفهوم وهذا السرد عمل على استعادة المضامين التي تجسدت في فكرة الحرية المسيحية ضد الشر. إن الاختلاف الرئيسي بين هذا المعنى وبين معناه الكلاسيكي يكمن في تحديد البعد الاستراتيجي للنظام طالما أنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبحث عن فضائل الكفاءة. وبشكل عام، فإن مفهوم النظام قد انتهى في المسيحية، خلال العصور الوسطى بما في ذلك المجال الرهباني وسلطة القساوسة، قد انتهى إلى أن يكون مفهوماً يغطي كل ما يتصل بأجهزة الوعظ والإرشاد، في كل هذه الشبكة المنظمة التي تهدف بالأساس إلى التحكم في أهل العقيدة بتوجيه إرادتهم نحو إرادة الله (المرجع السابق: ١٣٥-١٣٦).

إن نصوص من أمثال النص المسمى بالقواعد لبندكت، وأدوات أخرى أيضاً (بما فيها كتب الصلوات)، تلخص البعد الوعظي الذي اشتقته نظرية حياة الرهبنة من إسهامات هامشية وربطته بالتراث الخطابي الأوسع من أجل استخدامات أخرى، قد لا تتصل بالضرورة بالرهبنة. إن هذه النصوص التي اشتملت على برامج حاولت أن تؤلف بين صور خطابية متنوعة: مثل الوصايا، والنصائح، والتبرير، وتفويض السلطة. ومع ذلك، فقد لعبت الممارسات التي عكست تفسير النصوص والتي التزمت بها الجماعة الرهبانية، لعبت دوراً في التوسط بين البرنامج النظري وبين الأداء، ولقد تم

التركيز على وجه خاص وبشكل قوى على عملية الوعظ. فقد ذهب طلال أسد إلى القول بأن مركزية الممارسات الوسيطة قد أدت إلى إعاقة وجود وجهة نظر للعلاقة بين الممارسة والبرنامج النظري على المستوى الاستراتيجي أو المسرحي. ففي هذا الشكل من الكلام لا توجد فكرة مستقلة عن العلاقة بين الخطاب وبين الجمهور أو بين الخطاب وبين مجموعة من الأتباع، ولكنها علاقة داخلية بين المؤديين أنفسهم كمجموعة متداخلة من الأنا والآخر (المرجع السابق: ١٤٠).

لقد كانت فكرة المحبة فكرة محورية في هذا البرنامج وهى تبنى بالضرورة على المادة الخام للحب البشرى الذى كانت خبرته معظم الدوائر الرهبانية التى ظهرت فى فترة النهضة المحورية فى حياتها الوثنية السابقة - على عكس تلك الدوائر التى انتشرت فى العصور الأسبق منذ بندكت. إن المحبة هى حب لله يتم تجسيده عبر حب الكائنات الأخرى، وذلك فى مقابل الليبيدو (أو الرغبة فى الأشياء غير الصحيحة و"غير القانونية" بما فيها العظمة) الذى يجب أن يبعد أو يمحي (المرجع السابق: ١٤١-١٤٢). ومن ثم فقد كان ظهور فضيلة المحبة كفضيلة محورية جزء لا يتجزأ من العملية التى احتلت من خلالها حياة الرهينة العوالم الحضرية والاجتماعية المعقدة خارج جدران الكنيسة، ووطورت من خلال ذلك معرفة سيكولوجية اجتماعية حول إمكانيات وحدود الحياة العلمانية.

إن العملية التى بمقتضاها تم تبنى نظم حياة الرهينة لتنظيم الحياة بالنسبة لطبقات اجتماعية عريضة، خاصة فى الأحياء الحضرية الجديدة، أو البازغة، هذه العملية يمكن تتبعها فى المسيرة التكفيرية للإنسان القديم الذى كان قادراً أن يحدد الخطيئة وأن يكفر عنها. لقد استطاعوا أن ينشروا ممارسة التكفير عن الذنوب عبر سكان المدن والبلدان الأكثر عرضة للفكر

الإلحادى ولقد انتشر هذا الاستخدام العلمانى لفكرة التكفير عن الذنوب، انتشر قبل أن يعلن المجمع اللترانى (*) Lateran council سنة ١٢١٥ بوقت طويل (المرجع السابق: ١١٥). لقد كانت الحركات الرهبانية الجديدة، خاصة الفرنسيسكان والدومينيكان، حركات ادائية فى عملية نشر تعاليم الكنيسة إلى الطبقات الحضرية عبر الوعظ، والجدل والنقاش حول العقيدة الأرثوذكسية، وساعد على ذلك دراسة القانون، والمنطق، وعلوم الدين وتعليمها فى الجامعات الجديدة (المرجع السابق: ١١٧). وقد حاول الرهبان أن يصنفوا أنماط الأدوار الاجتماعية بين سكان المدن وعائلتها تصنيفا دقيقا وذلك من أجل إعداد الكهنة ومتلقى الاعتراف لمواجهة الحالات المختلفة. كما تم التعامل مع الأفكار، والأفعال، وأنماط الخطابة الخاطئة معاملة خاصة وفقا لمهن ومهارات كل قطاع مستهدف من قطاعات سكان الحضر (المرجع السابق: ١٢٠).

لقد بدأ فرانسيس الأسيسى (١١٨٢-١٢٢٦) نشاطه فى بداية القرن الثالث عشر كواحد من عدد كبير من الأفراد العاديين الذين تأثروا بالتراث الهرمسي الباحث عن الغفران (5 : Merlo 1997). لقد حول هؤلاء الأفراد البسطاء جل انتباههم إلى الفقراء والمهمشين، على اعتبار أنهم من هؤلاء الفقراء والمهمشين، ومن ثم فهم نظرائهم. وكما ذهب فوجلين "فإن المسيح بالنسبة للقديس فرانسيس هو مسيح الفقراء، فهو لم يعد رئيس لكل البشرية" (Voegelin 1997b : 142). ولقد عمل هذا الاتجاه، معتمدا على قراءة راديكالية بكر للعهد الجديد، عمل على إحداث نقلة من فكرة المحبة كما فهمت وبنيت عليها ممارسات حتى الآن داخل الكنيسة. لقد أضافت إليها صبغة جديدة

(*) المجمع اللترانى الذى دعا إليه البابا أنوسنت الثالث عام ١٢١٣، وانهقد فى قصر لاتران فى روما فى نوفمبر عام ١٢١٥. (المترجم)

أصيلة رآها الرهبان بوصفها تشكل جوهر العهد الجديد: إنه نقاش بين الفقراء موجه نحو تحقيق "التضامن" بينهم (6 : 1997 Merlo). ويشترك كل المسيحيين الأنقياء في هذا النموذج المثالي المسيحي، فهم فقراء ومن ثم فإنهم مجردون من أى هوية أخرى، ولذلك فإنهم من قبل ومن بعد ينتمون إلى العوالم الاجتماعية لبسطاء الناس.

والشخص الفقير البسيط هو موضوع الحوار (النقاش) وهدفه فى ذات الوقت. إن الخطاب الجديد يفهم المحبة على أنها تنأى عن أى توازن للقوة بين الذى يعطى والذى يأخذ. ومن ثم فإنها تفهم كنموذج مثالى للتبادل يرتبط ببناء الرابطة الاجتماعية بين الذات والآخر، على اعتبار أنها الوسيلة الأساسية التى يقوم عليها الفهم الذاتى، والفعل، والترابط الاجتماعى، كما تمارس بشكل مستقل عن أى بناء منظم للجماعة: مثل مساعدة مرضى الجرام، وإعادة بناء الكنائس المتواضعة المهدامة.. إلخ. إنها فعل الخير من أجل الخير، ولخلق تواصل مع الآخر، بعيدا عن العلاقات النظامية التى تنتج دائما علاقات قوة غير متوازنة وقاسية. لقد ظهرت المشكلة بالنسبة لفرانسيس من خلال النجاح الفياض الذى شهدته أنشطته، مع تكوين أكبر جماعة من أتباع دعوته. ولقد أثار ذلك سؤالا حول موقع الحركة فى مقابل الأنماط النظامية المستقرة داخل الكنيسة بشكل عام والممارسات الرهبانية التقليدية بشكل خاص (المرجع السابق: ٧).

لقد كتب فوجلين يقول: "لقد نبغ العمل الذى قام به القديس فرنسيس.. من إرادة تقوم على تأكيد الذات، والسيطرة وعدم الاستسلام، مع العمل على خلق نمط لوجود الإنسان العادى البسيط، دون رتبته إقطاعية أو دينية" (135 : 1997b Voegelin). ولقد أدى الطابع الراديكالى لرسالته إلى أن تنتهى بهجوم قاس على كل النظم الاجتماعية الأساسية كالأسرة، والملكية،

والوراثة، والسلطة الحكومية، والخطاب الثقافى، بما فى ذلك علم اللاهوت نفسه. لم يتبق من هذه النظم إلا الكنيسة كما أسسها السيد المسيح. ولقد اتخذ الهجوم على هذه النظم شكلا خطابيا كما اتضح فى الوعظ الشخصى، كما ظهر أيضا فى "الخطابات المفتوحة" التى تنشر الرسالة بين البسطاء، مثال ذلك الرسالة الإنجيلية التى كتبها فرنسيس عام ١٢١٥ بعنوان "إلى كل المسيحيين". لقد كشف هذا المنحى عن الشجون الجديدة للإنسان الحضرى الذى اكتسب الآن الثقة لكى يتحدث إلى الجمهور المسيحى مثله مثل البابا أو الإمبراطور.

وقد نتج ذلك عن تراكم لعملية أصبح بمقتضاها الإنسان البسيط ساكن الحضر فى عصر النهضة المحورية إنسانا واعيا بذاته ويشكل قوة مستقلة داخل المسيحية الأوروبية: فهو فاعل دينى اجتماعى يأخذ زمام المبادرة للمساهمة فى الحركات، المستقلة - خاصة فى بدايتها- عن الطريقة التى تكاملت بها القوة الاجتماعية والسلطة الزمنية مع نظام الكاريزما المسيحية. ولقد كان فرنسيس قائدا لحركة أوسع تمكن من خلالها الناس البسطاء من بناء جماعات مستقلة، بالرغم من تبعيتها للكنيسة، أو لنظام ما مثابه، على أنها قبلتها القديمة والجديدة (المرجع السابق: ١٣٧-١٤٠).

لقد جعل هذا المدخل الحركة أكثر جذبا فى دوائر البسطاء ساكن الحضر كما أنها وصلت إلى شريحة المثقفين الجديدة من بين طلبة الجامعات وأسائرتهم. من ثم فقد عمل هذا الخطاب الذى يناوئ النظم على نحو راديكالى، على تدعيم الطبيعة المتحررة من القوة للرابطة الاجتماعية، ولقد أصبح هذا التراث محض تاريخ عندما كان فرنسيس، الذى أصابه قدر من الإحباط، يكتب اعترافه. وقد انتهت هذه الحركة إلى القوانين التى وضعها فرنسيس عام ١٩٢٨، والتى ترتب عليها انتشار كبير وغير منظم للكنائس

والرهبانيات تحت اسمه، وعلى نحو خاص انتشار النشاط التبشيري الفرنسيكاني الذي يقوم على الوعظ والاعتراف. ولقد أضفت الكنيسة الشرعية على هذا النشاط على الرغم من أنه كان يدخل في تنافس مع المؤسسات الرسمية، بما في ذلك الطرق الرهبانية القائمة. ولقد ترتب على ذلك أيضا ظهور القضاة ورجال الدين الفرنسيكان في الجامعات، حيث انتشروا بصورة مذهلة.

ومع ذلك فإن الطابع الراديكالي لهذا الخطاب لم يستوعب كلية، وإن كان قد أثر على إعادة تنظيم الكنيسة، كما كان له تأثيره في الجامعات وفي المجتمع بأكمله. إن نمو الخطاب الفرنسيكاني وانتشاره قد ظهر في وقته ليقدّم للطلاب والأساتذة نموذجا جديدا لربط عملية إنتاج المعرفة بأشكال الحياة الدينية (Merlio 1997:18). وفي هذه العملية وجد الأباء الفرنسيكان نماذج موازية وصور من التنافس في مسيرة الأباء الدومينيكان الذين كانوا يستجلبون رهبانهم الجدد من أساتذة وطلاب الجامعات الأوروبية، وبعبارة أخرى، فإن القصة هنا ليست قصة رهبان يتحولون إلى أساتذة ولكنها قصة طلاب وأساتذة يتحولون إلى رهبان وإن كان في صورة جديدة.

وما لبث أن تم الاعتراف بالنجاح الذي حققته الطريقتان وذلك في مجمع ليون سنة ١٢٧٤، الذي قرر الفائدة الظاهرة لهاتين الطريقتين في قوة الكنيسة وتحقيق أهدافها (المرجع السابق: ٣٠). وفي نفس هذا العام مات توما الأكويني، ومن ثم فقد كان هذا العام هو بداية النهاية للقوة الدافقة للحركات الاجتماعية الدينية الرهبانية في عصر النهضة المحورية، ولأوج قوة الكنيسة على أن تستوعب، على نحو نظامي، النبضات الإصلاحية المنبعثة من هذه الحركات. وقد استتبع هذه المرحلة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر بتزايد النزعة المركزية القائمة على السلطة وعلى

القهر، والتي بدأت في عهد البابا بونيفاسيوس الثامن^(*) Bonifacius VIII، والذي توسعت الكنيسة في عهده في الدخول في لعبة القوة المعقدة، وابتعدت بالتالي عن المضامين الفكرية للموضوعات التي سادت في عصر النهضة المحورية، ومن ثم ابتعدت عن فكرة المصلحة العامة المسيحية (أو الجمهورية المسيحية). أما الطرف الآخر المقابل للكنيسة، فلم يكن سوى مجرد سلطة إمبراطورية في عصر الأفول ودول قومية بازغة، ولقد وجدت الكنيسة، إذا ما فهمنا الكنيسة باعتبارها النظام الذي يمثل المصلحة المسيحية، وجدت نفسها في الجانب الخاسر ووجدت أن سلطتها تخبو، في الوقت الذي تعمل فيه على تدعيم قوة "البابا الملك"، كما تتجذر في دولة مترامية الأطراف تتواجد جنباً إلى جنب مع قوى آخر.

ومع ذلك، ففي الوقت الذي كانت تتحلل فيه السلطة العليا للكنيسة عمل أتباع الفرنسيكان على قدم وساق من أجل أن يعيدوا تشكيل الفكرة والممارسات المتصلة بالتعاون المدني والحياة العامة وذلك عبر انخراطهم في النشاط في البلدان والمدن الكبرى التي كانوا قد دخلوها منذ بداية حركتهم. ولم يكن على هؤلاء أن يتركوا حوائط الدير طالما أنهم فهموا أنفسهم منذ البداية باعتبارهم من أكثر البسطاء وسكان المدن نقاء، وكذلك، فقد استثمر هؤلاء قواهم المكتسبة الجديدة في الوصول إلى أكبر عدد من قطاعات سكان المدن بما في ذلك النخب المحلية، حدث ذلك حتى في أثناء عملية تأسيس طريقتهم (Rigon 1997: 260) لقد ترك أولئك النشطاء البعد الثوري في رسالتهم الأصلية واستثمروا السلطة الفرنسيكانية في أعمال روتينية تستهدف إعادة إنتاج الرابطة الاجتماعية. لقد تحول هؤلاء إلى أفراد نافعين في تقديم الشهادات، وفي تنفيذ العقوبات، وفي ضمان كل أنواع الاتفاقات،

(*) بابا الكنيسة الرومانية الكاثوليكية في الفترة من ١٢٩٤م إلى ١٣٠٣م.

وتقديم الاستشارات للأفراد وللجماعات المنظمة. وفي بعض الحالات الاستثنائية، عندما كانت تستعين بهم سلطة المدينة كمحكمين أبدى بعض الرهبان مسئوليات للحكم المباشر، بل وممارسة هذه المسئوليات (المرجع السابق: ٢٦٢).

إن الدور الأكثر أصالة وإبداعا الذي قام به هؤلاء ينحصر في تطويرهم روابط مستقلة دمجت بين الأطر المثالية المدنية والرهبانية، مثال ذلك روابط ومجالس الأخوة، وروابط "السلام والإيمان". في هذه الروابط عمل الرهبان على تعليم المواطنين العاديين (خاصة من طبقة التجار والصناع) على ممارسة الفضائل المسيحية، لتحضيرهم لإنجاز مهام ووظائف في الحياة العامة (المرجع السابق: ٢٦٦). كما كانوا قادرين أيضا على النفاذ إلى شبكة العلاقات في الدوائر الخاصة، دون أن تحدث صخباً أو قلقاً، مع العمل على إقامة تدرج مواز في داخلها يقوم على فضائل دينية ومدنية، وإدخال السلطة القانونية كبديل لعلاقات التابع والمتبوع (المرجع السابق: ٢٦٩). وفي التحليل الأخير فقد كانوا قادرين على خلق رابطة محكمة بين الممارسة المسيحية المتصلة بفعل الخير والمتصلة في التراث الخطابي، وأنماط الحياة المدنية المتصلة بالحياة الاقتصادية الاجتماعية، بما فيها من تنظيم وتضامن وعلاقات شخصية.

وكلما تجذرت أدوارهم على نحو أعمق في الحياة المدنية، كلما تمكن الآباء الفرنسيون من تقدير قيمة مضافة من موضوع "الفقر" مع استثمارها في الحياة المدنية. فالفقر قدم خط الأساس لبناء موقف محايد يطلب أشد الطلب في مدينة تقوم على النزعة الانقسامية. فقد دعوا إلى تبني روح مدنية تتخلص من أي مصلحة شخصية. إن الرواد الفرنسيون لم يخترقوا ببساطة آليات الحياة المدنية عبر طريق المحبة، ولكنهم لعبوا دوراً رائداً في بناء

المنافع العامة وإدارتها بطرق لا يمكن أن تنمو عبر الديناميات المدنية نفسها. لقد رأوا أن إعادة إحياء القانون الروماني ضرورية ولكنها ليست كافية لبناء حياة المدنية وحوكمتها. ومن اللافت حقا أن نجد أن أحد الميادين الهامة لنشاطهم فى إعادة بناء الرابطة الاجتماعية دورهم فى تدعيم الممارسات الاعترافية. وبذلك فقد ربطوا الأداة القانونية الخاصة التى تحافظ على الأسرة بالممارسة المسيحية التى تدعو إلى فعل الخير عبر المحبة (المرجع السابق: ٢٧٠-٧١). إن هذا النوع من الممارسة القانونية قد أوضح إلى أى مدى يكون ميدان القانون الخاص مستقلا من الناحية الفنية، وليس من الناحية المثالية، عن السعى إلى تحقيق المصلحة العامة. ولقد شكلت هذه الممارسة استمرارية داخل التراث القانونى الرومانى، وكان يجب أن يتم نقضها عبر تطورات لاحقة أصبح بمقتضاها كل من المجال الخاص والمجال العام مستقلا بذاته (انظر الفصل السادس).

وفى كل هذه الحالات فقد أدى دور الفرنسيكان فى المدينة كوسطاء دينيين إلى تعظيم "المنفعة المشتركة" بطريقة مباشرة وواضحة. لقد كانوا قادرين بحكم ما يتصفون به من ترحيب بالغرباء والتحرر من المصالح المادية والشخصية، أن يتعاملوا مع الصراعات التى واجهتهم، وأن يتفاعلوا مع المجتمع فى ضوء ردود أفعالهم. ولقد كانوا قادرين فى النهاية على ترجمة تصوراتهم إلى حلول بسيطة للمشكلات الجمعية. لقد كانوا نموذجاً حياً للطريقة التى تؤدى بها عملية التأمل (الانعكاس) فى الابتعاد عن المصالح الشخصية إلى الوصول إلى حالة مثالية للحياة العامة (المرجع السابق: ٢٧٥-٧٩).

ومن الناحية الجينولوجية، فقد وضع الفرنسيكان حجر الأساس فى خطاب الفرد الحر المتعاون القادر على التفاعل مع الآخر فى مجال مستقل

عن القوة للاتصال والتباحث العام. ولقد سهل من ظهور هذا التطور موقفهم المبدئى تجاه الأبنية الاجتماعية والنظم المدنية. ومن ثم فإن أية إعادة صياغة للبناء النظرى لمفهوم المجال العام القائم على عوامل بنائية للتفاعل بين "المجال الثالث" ومجالى السياسة والاقتصاد (انظر المقدمة، الفصل السادس والخاتمة)، نقول إن إعادة الصياغة هذه تبدو غير ممكنة من غير هذه الزاوية التاريخية.

الفصل الرابع

السعى الجمعى نحو الخير العام

صناعة التراث فى الإسلام ودور الشريعة

ثمّة أسباب عديدة وراء ادعائنا بأن التركيز الآن على الإسلام سوف يثرى التحليل الجينولوجى للطريقة التى تشكل بها الفهم الذاتى فى الحقبة ما بعد المحورية، وكذلك الطريقة التى تشكلت بها الرابطة الجمعية، والتواصل فى التراثات الخطابية. ويتصل هذا الموضوع على وجه خاص بشبكة العلاقات بين التفكير العملى والتفكير العام فى بناء الرابطة الاجتماعية والمحافظة عليها. إن الإسلام هو آخر الديانات فى أسرة الديانات الإبراهيمية. فالأصول النصية للإسلام والتراثات المرتبطة به تعكس وعى الرسول محمد وخلفائه من بين قادة الجماعة الإسلامية بأنهم يؤسسون - عبر الوحي وتسجيله وتقنينه وتفسيره - حضارة دينية تعيد صياغة عناصر أساسية من "الديانات السماوية الأسبق"؛ أى اليهودية والمسيحية.

لقد كان للتراثات الفلسفية الإغريقية تأثيرات جوهرية على الجوانب الأساسية فى التراثات الإسلامية. ولقد ذهب باحثون عديدون (Glodziher 1889-1890; Nallino 1942; D'Emilia 1953; Schacht 1957; Crone 1987; Hallaq 1989) إلى ذكر تأثير بعض جوانب القانون الرومانى على الشريعة الإسلامية. وكنتيجة لذلك، يكون من الإنصاف أن نقول إن الإسلام قد حاول أن يدخل ضرباً من الكمال على ملمح هام من ملامح الحضارات المحورية

فى عملفة إعاة بناء الرابطة الاءتماعفة؁ آاصة بناء علاقة ثلاثفة من الأنا والآخر والله (Salvatore 1997: 5-22). وكما ذكر صموئف إزنشأا :S. Eisenstadt

" إن الأكد على بناء العلاقة الجمعفة ذاأ الصبغة الاءنفة السفاسة قأ ارأبطأ فى الإسلام بنمو قدر من النفى الأفءفولوجف المنظم لأف عنصر أو مكون آاهلف أاأل هوفأه الفقفنة السفاسة المقدسة. فالحقق أن الإسلام؁ من بفن كل الحضارأ فى العصر المأورى بعامة والحضارأ الأوففءفة بآاصة؁ كان أكأر هأه الحضارأ أأأأأ؁ على المسأوى الأفءفولوجف؁ فى رفضه لشرعة الأبعاد الآاهلفة فى بناء المجتمع الإسلامف.. وفى ذاك فإنه فقف على أعارض مع الففوءفة؁ أأف فشرأ معها فى بعض الآصائص أأف من أهمها الأأصال المباشر الذى لا فآأا إلى وسفط بفن كل أعضاء الجماعة بالعالم المقدس" (Eisenstadt 2002 : 148-49).

ومن أم فإن ظهور الإسلام عبر عن آخر أفسفأاأ العصر المأورى وأكأرها وعا فى المنطة الفورومأوسطفة. ولهذا السبب فإنه فشكل أفضا بءافة للنهضة المأورفة (انظر الفصل الأالأ). لقد اعأرف القرآن بوجود سلسة من الأنبفاء السابقفن؁ من نوح إلى إبراهم وموسى وعفسى؁ وأكأ على نحو قوى على المعارضة أأف صاأفوها فى أعاأهم لشعوبهم للآضوع إلى إراة الله؁ وهو الآضوع الذى فآأصر فى معنى الكلمة العربفة "إسلام". وبهذا المعنى فإن رسالة محمد لم أكن رسالة آفءفة ولم أأع أنها آفءفة؁ ولكنها فهمأ على أنها إآفاء؁ ونهضة وأكمفل وإكمال للعةفة الإبراهمفة الآقففة عبر وآف أآفر لكلمة الله وإراة الله للبشرفة. ومع ذاك؁ فإن النبف محمد

والفقهاء الإسلاميين الذين جاءوا بعده لم يركزوا على مضمون الرسالة القرآنية فقط ولكن ركزوا أيضا على البنية الاتصالية للخطاب النبوى، والوسائل التى استخدمها. إن الرسالة الإلهية التى بعث بها الله إلى الأنبياء السابقين، خاصة فى الديانة اليهودية والديانة المسيحية، لم تكن كاملة - كما أكد الإسلام- وذلك بسبب الكبرياء والأنانية البشرية والانقسامات الدينية.

ولذلك فقد كان على الإسلام، هذه الدعوة القديمة الجديدة للخضوع إلى الله، كان عليه أن يتغلب على النزعة الانقسامية وأن يدفع البشرية إلى تكوين "أمة" عالمية حقيقية، وهى أمة تتشكل من جماعة المؤمنين، تتجاوز كل صور الانتماءات القبلية والانقسامية. ولقد كان النجاح السريع الذى حققه النبى محمد فى حياته بين مكة والمدينة بعد مقاومة فى البداية، كان هذا النجاح هو الذى حول الدعوة الوعظية إلى عملية إعادة بناء نشط للرابطات الاجتماعية حيث تحول ذلك إلى جزء هام من الدعوة ومن قيادة المجتمع فى الفترة الأخيرة من حياته. ولن نكون مبالغين إذا قلنا أن محمداً - كما ذهب آخرون- هو أحد بناءة الدول العظام (Fowden 1993: 138-152) فمارسته ورسالته كآخر الأنبياء، وكأول قائد للأمة الجديدة، ودور هذه الممارسة فى تكوين وتنظيم العلاقات الإنسانية قد تطلبت منظومة من القيم أبعد من القرآن ذاته. لقد قام النص القرآنى على الدعوة إلى الدخول فى الدين الجديد، وعلى إعادة صياغة العديد من النصوص الإنجيلية، متعاملا - على عكس التفاصيل الموجودة فى التوراة- مع عدد محدد من القضايا تتصل على نحو مباشر بنظام الحياة الاجتماعية.

إن القرآن قد عكس وحيا جديدا لكلمة الله للبشر عبر نبيه، الذى يعتبر حامل للأمر الإلهى الذى يحاول أن يوقظ فى أرواح البشر التفارقة بين الخير والشر والتى زرعها الله فى قلوبهم، وبدون الدعوة إلى الدخول فى العقيدة

وفى "الصراط المستقيم" فى حياة من التعبد والاستقامة، وبدون ذلك يتعرض الإنسان لهمزات الشيطان. فالقرآن ليس مجرد قائمة من العظات والأوامر إنما القرآن "ظهر كنص يحاول من أول آية فيه حتى آخر آية أن يسعى إلى التركيز على كل تلك التوترات الأخلاقية الضرورية للفعل البشرى الخلاق" (35: [1966] Rahman 1979). إن أوامر الله ليس لها حدود، ومن أجل تنفيذ هذه الأوامر فإن الإنسان مطالب أن يتعاون مع الله على أسس دائمة ومستقرة من خلال التزام مخلص: وهذا هو المعنى الأصيل للإيمان. ومن ثم فإن الإسلام يربط بين الإيمان والثقة التى تجعل الإرادة الإنسانية والمطالب الإنسانية متلائمة مع المطالب الإلهية والإرادة الإلهية. ومن ثم فيجب على الإنسان من خلال طاعة الله وقانون الله أن يتصرف بوصفه (خليفة الله فى الأرض).

وثمة شواهد سوسولوجية ظاهرة فى القرآن على شبكة علاقات بين الخلاص الإيمانى وبين الفعل البشرى. فالنص الإسلامى الأول (القرآن) يحمل تعاليم تهتم فى الأساس بإنتاج صحيح للفعل البشرى. فهى تنظر إلى الفعل الصحيح باعتباره "عبادة" أو "الخدمة الواجبة لله". ومن ثم فإن القرآن، يؤكد على التوترات والعوامل النفسية التى تنتج الإطار الأخلاقى الصحيح للفعل والتفاعل. فمن التحذيرات الهامة جدا فى النص القرآنى ذلك التحذير ضد فهم الفعل البشرى باعتباره فعلا مستقلا أو مكتفيا بذاته، كما أن القرآن يدين بشدة السلبية واليأس. فمن التعاليم الأساسية الموجه للإنسان أن يحرص نفسه عبر الخوف من الله، (التقوى). وفى الوقت نفسه فإن المؤمن يكون على يقين بأن ثمة رحمة لله تجاه مخلوقاته، وذلك بناء على الافتراض القائل بأن الإنسان خلق أصلا على فطرة الخير (المرجع السابق: ٢٤١).

وقبل الدخول فى تحليل القضايا الرئيسية المتصلة بالطريقة التى ترحم بها الخطاب النبوى الجديد إلى ممارسات محددة، وإلى نظم وأشكال من التفكير، أى تحوله إلى تراث، قد يكون من المفيد قبل ذلك أن نلقى نظرة على شبكة العلاقات بين الإسلام وبين الحضارات التى سبقتة. لقد قيل من قبل إن النجاح السياسى المبكر للإسلام "قد استوعب الموضوعات الأساسية فى التاريخ الرومانى المتأخر ولم يتناقض معها" (Fowden 1993 :157)، ومن ثم فقد أثر تأثيرا حاسما فى التطورات الحديثة والوسطى للدولة المسيحية الأوروبية (المرجع السابق: ١٠؛ وانظر أيضا: Crone and Hinds 1986). ومع ذلك فإن أهم قضية كان لها استمرار تلك التى ترتبط بتشكيل الذات داخل الجماعة، ومن ثم شكل العلاقة الترابطية، وشكل المصلحة العامة أو الصالح العام. إن هذا الشكل لا يمكن إرجاعه إلى درجة النجاح فى العملية الإمبراطورية. فلقد ذهب بيتر براون Peter Brown إلى أن الإسلام يتصل بالثقافات السابقة عليه فى المنطقة الحضرية اليورومتوسطية بطريقة أكثر عضوية من الطريقة التى اتصلت بها المسيحية بالعالم القديم، وهى طريقة اتسمت بالصراع والتشظى والثورية (Brown 1984; Rosenthal 1965).

إن بناء الإسلام لنموذج السلوك المثالى بداية من حياة النبى محمد، كان يقف على توتر مع الأمثلة الحضارية التى قدمها ثقافات الإمبراطورية الفارسية والبيزنطية، كما اختلف من الناحية الأخلاقية أيضا عن نموذج القديس النقى فى المسيحية. ومن ثم فإن نمط مكونات ذات البين التى حاول الإسلام أن يعيد تأسيسها كانت قريبة من تلك التى قدمها فيلسوف نهاية العصر العتيق، قديس (التربية والنظام)، والذى اعتبر أن نظم الحياة لا يجب أن تتجه نحو مدينة الله ولكن يجب تفعيله على نحو مباشر فى شبكة العلاقات الاجتماعية التى تربط القضاة ببسطاء الناس داخل المجتمع (Brown 1984: 32).

إن الطريق نحو استنماج الأوامر الصادرة من القانون المقدس، أى الشريعة، يتم السير فيه عبر التوحد مع حياة النبی محمد الذى تقدم حياته نموذجاً يربط بين عدد مذهب من علامات الامتياز داخل مجالات متعددة من الفعل الإنسانى، ويقف مفهوم التقوى هنا كمفهوم محورى، ولكنه لا يشكل الفضيلة الوحيدة بل يؤشر على السلوك النموذجى (انظر : 9-12 : Chittick 1992).

لقد قامت النماذج المسيحية الوسيطة للسلطة والثقة، والاتصال من أجل تطبيق الإرادة المقدسة والقانون المقدس، هذه النماذج قد قامت - بالأساس - على أولئك الذين حولوا القواعد النظامية العامة إلى ممارسات تتصل بضبط الذات (الزهد) (انظر الفصل الثالث). ومع ظهور الحركات الرهبانية الجديدة والولوج المدنى إلى النهضة المحورية تم حل مشكلة نشر السلطة الأخلاقية إلى عوالم اجتماعية أكثر تعقيداً، من خلال تبني، ونقل وتطبيق نماذج أخلاقية للنظام والمحبة إلى شرائح أوسع من البسطاء. ولقد حاول رجال الدين، الذين تبنوا نماذج رهبانية للامتياز كما فى النموذج المثالى الفرنسيسكانى الخاص بالبسطاء، حاولوا أن يفرضوا شكلاً من أشكال الضبط على حياة الناس البسطاء (Brown 1984 : 33-34).

وعلى العكس من ذلك، وعلى غرار ما ذهب فلاسفة آخر الحقبة القديمة فإن العالم المسلم لا يسكن فى فضاء بعيد كما فى حالة الرهبانية، ولكنه يعيش داخل الرابطة الاجتماعية دون أى وسيط نظامى سابق عليه. ومن ثم فإنه يحمل منذ البداية عبء بناء تراث من المعرفة والامتياز مع المحافظة عليه، وأن يقدم السلطة الأخلاقية الضرورية لتشكيل الرابطة الاجتماعية وحكومتها، بناء على معايير محورية من الفهم والترابط بين الفاعلين من البشر. فبالنسبة للعالم المسلم فإن "اللجوء إلى التراث يظهر باعتباره حالة لتمكين الإنسان من العيش فى الحاضر" (المرجع السابق ٣٥-٣٦).

ومن أجل أن نفهم فهما كاملا عملية صناعة التراث في الإسلام فإن بيتر بروان قد نصحنا بأن نتجنب التركيز المفرط على التيارات الظاهرة في التراث وأن ننظر عوضا عن ذلك إلى "شبكة العلاقات التي تم من خلالها فهم هذا التراث وتشكله على نحو جديد في كل جيل" (المرجع السابق: ٣٦).

وهذا هو السبب في أن الحالة الإسلامية تقدم لنا نموذجا متميزا لتحليل عملية تأكيد الخطاب النبوي وتقنيته، وعلاقته بالمصادر والأشكال الأخرى للمفاهيم النبوية حول النظام القانوني والسياسي قبل الفترة المحورية وبعدها. لقد تم إكمال البروفيل الأساسي للتراث وتثبيته عبر فترة طويلة من الزمن، عبر قرن من الزمان بعد موت النبي محمد. ولقد بنيت هذه العملية على خلق وشائج صلة بين المفاهيم القرآنية وتكوين جماعة إسلامية من ناحية، وبين التراثات السياسية والقانونية ما بعد الهلينية كما وجدت على وجه الخصوص في الشام التي انتقل إليها مركز الخلافة الإسلامية في الفترة ما بين ٦٥٠-٧٥٠ ميلاديا، من ناحية أخرى (انظر: Crone and Hinds 1986).

وثمة فكرتان رئيسيتان يمكن أن يطلق عليهما مفهوم التراث وما يرتبط به من مشكلات داخل الإسلام وهما: "السنة" و"الحديث". إن الحديث هو "نوع من الإخبار عن أقوال أو أفعال قالها أو فعلها شخص ذو سلطة (وهو النبي) وتتصل بمشكلة معينة، بحيث يسبق كل حديث سلسلة من الرواة الذين يضمنون صحة هذا الحديث" (23 : Crone 1987). ومن ثم فإن الحديث يعتبر تراثا بهذا المعنى، على أساس أنه عمل أصيل غير قابل للنقاش أو الخلاف. أما السنة فهي مجموعة من الأقوال يفترض أنها صادقة، وفي نفس الوقت لها قوة ضابطة وتنظيمية. ومع ذلك فإن هناك مستوى أكثر أهمية للتباين كامن في قلب عملية تكوين التراث هنا. فليس من قبيل الصدفة أن سنة النبي محمد لها أهمية عملية أكبر في قدرتها على توجيه الحياة اليومية للناس، فهي توسع

وتفسر الطابع المختصر للوحى كما أنها تصبح - مؤيدة فى ذلك بالقرآن نفسه الذى مدح السلوك النموذجى لمحمد - تصبح ممارسة حية أو تصبح "تراثا حيا" (45 : [1966] Rahman 1979 ; 64 : Hodgson 1974).

ووفقا لرأى بعض الباحثين فى الدراسات الإسلامية، فإن عملية جمع الحديث وتدقيقه قد عكست الخلافات القانونية التى حدثت بعد قرنين من الزمان من وفاة النبى (3 : Crone 1987). لقد تركزت الأحاديث حول التراث الذى يرتبط بأقوال وأفعال محمد كآخر الأنبياء، وتم جمع هذا التراث من كل العالم الإسلامى فى عملية تشبه عملية البحث عن المعرفة (المرجع السابق: ٢٥، وانظر أيضا: Junboll 1983, 1987, 1996). ولقد تمت عملية جمع الحديث فى القرن الثالث الهجرى (الذى يقابل القرن التاسع الميلادى). ويفترض الحديث قدرا من الالتزام بالبحث عن الحقيقة، ولكنه فى النهاية يعتمد على الاختلاف حول صدق الحديث، الذى يؤدى بالجامعين إلى التدقيق فى مصداقية الرواة لكل حديث على حدة. ومن ثم فإن الإجماع على صدق الحديث يعتبر عملية تقنين للحديث، ولكن الأهمية المستمرة للسنة كتجسيد لإرادة الله عبر الإرادة الإنسانية (التي تمثلها الممارسات النبوية وصور التعبير عنها)، هذه الأهمية هى البعد السوسولوجى الأكثر انتشارا والأكثر إثارة لعملية تثبيت التراث.

وبدءا من نهاية القرن التاسع عشر، بدأ دارسو الإسلام من أمثال إيجناز جولدزير I. Goldziher (١٨٨٩-١٨٩٠) فى وصف السنة على أنها تراث حى. ويكتسب تحليلهم أهمية سوسولوجية ليس فقط لأنه أبان عن عملية تثبيت التراث وتقنيته فى الإسلام، ولكن أيضا لوصفهم العملية على أنها حالة واعدة لدراسة عملية تثبيت التراث بشكل عام. وتبدو السنة كممارسة اجتماعية واقعية ولقد تم تقويتها من خلال انتقائية الذاكرة والتأمل

التلقائي. لقد كانت نتائج عملية تفكير فردى وجماعى فى المشكلات الواقعية يبنى على نماذج مثالية قدمها النبى وأصحابه الذين عاشوا حقبة نزول القرآن. ومن الناحية الأخرى، فإن عملية تقنين الحديث التى بدأت فى منتصف القرن الثانى الهجرى استمرت فى مسلك تاريخى متدرج، لقد أعادت هذه العملية بناء التراث عبر مسلك استرجاعى، أولاً بالإشارة إلى الأقوال والأفعال الصحيحة لخلفاء النبى، وصاحبته وبالرجوع أخيراً إلى محمد نفسه (Rahman 1979 [1966] : 46-47).

ثمة حديث يذهب إلى أن النبى قال: "إذا ما كان هناك حديث طيب، فإنه يمكن أن يكون حديثى". ويعنى هذا أن ينظر إلى ممارسة المجتمع الأصولى الأول على أنها ممارسة معيارية (يمكن القياس عليها)، وأن يقلل من شأن أى تراث أمام التراث الذى تجسده كاريزما النبوة. إن غلق الدائرة على هذا النحو بين خطاب النبى وبين الممارسة العملية أصبح عاملاً حاسماً فى إكمال تعريف الإسلام نفسه: بمعنى الاستسلام إلى إرادة الله وقانونه، وأن الطريق القويم إلى تحقيق هذا يكون من خلال تمثل أقوال النبى وأفعاله (Makdisi 1983: 73). وليس هناك من طريق إلى أقوال النبى وأفعاله إلا الحديث (Rahman 1979 [1966] : 66).

وتجدر الإشارة أيضاً إلى أنه بالرغم من أن القرآن قد أكد على أن سنة الرسول صادقة - وأن الرسول نفسه قد أكد هذه الصفة فى عدد من المشكلات والخلافات أثناء حياته - إلا أنه من الواضح أيضاً أن أهم المعاملات الاجتماعية فى الجماعة المسلمة الأولى قد تم حسمها دون تدخل من الرسول وأصحابه (المرجع السابق : ٥١) ونحن نرى أن ثمة نقطة قوة فى الإسلام فى الطريقة التى اكتسب بها الخطاب النبوى قيمته كإطار موجه (أو كنموذج موجه) من خلال تطبيقه فى الممارسة الاجتماعية، ومن ثم فإنه قد سد

الفجوات المعيارية للتجسيدات الإبراهيمية عبر الأصوات النبوية التي افترضت وجود عالم عادل للمصالحة مع الله (انظر الفصل الأول). إن هذه الأصوات النبوية التي جاءت قبل الإسلام عبر سلسلة من الأنبياء الساميين كان عليها أن تعيد النظر في التوتر بين أصل الأمر الإلهي وتبريره وبين فعل الخير عبر إدارة مباشرة للفجوة بين هذا العالم والعالم الآخر. ولم يكن لهذه الفجوة أن تسد إلا من خلال تأملات ثيولوجية وسرديات لاهوتية. وعلى عكس هذا المسار، فإن التيار الإسلامى الأساسى للخطاب لا يعمل إلا بوصفه يقدم نماذج على التوجه الأخلاقى والعملى فى نفس الوقت مع إضفاء الصبغة القانونية على الاثنين.

وفى محاولته لتوضيح الجوانب السوسيولوجية لعملية صناعة التراث فى الإسلام، اعترض فذلور رحمان Fazlur Rahman اعترض على نحو مقنع على وجهة النظر القائلة بفصل الحديث عن السنة، أو وجود توتر مستمر بينهما كما ذهب المستشرقون الأوروبيون^(١). وقد ذهب رحمان إلى القول بأنه إذا كان صحيحا أن السنة يمكن النظر إليها باعتبارها تراثا حيا، فإن التراث يكون فى هذه الحالة تراثا غير لفظى، وصامتا لا يظهر إلا فى السلوك، إلا أنه من الناحية الأخرى يمكن القول إنه بالرغم من أن التراث يمكن أن يكون "حيا" ومن ثم فإنه لا يبنى على خبره، فإن التراث لا يمكن أن يبتعد عن الخطاب. "قالناس لا يسلكون وفقا للتراث. ولا يسيرون على نبراسه فحسب (ولا يبدعون فيه)، بل إنهم يتحدثون ويخبرون. ومن ثم فإن هناك على الأقل تراثا لفظيا غير رسمى" (المرجع السابق: ٥٥). إن هذا التراث غير الرسمى أصبح نشاطا مقصودا بين الجيل الأحدث من صحابة النبى، وكنتيجة لذلك فإن امتداد الطابع الصادق للخطب النبوية إلى الممارسة المتعلقة بالنبى قد أدى إلى تقوية صحابة النبى كمتحدثين رسميين (عاديين)

موثوق فيهم بين الجماعة الإسلامية. ويعتبر وجود دور الأفراد العاديين في عملية صناعة التراث أمراً جديداً إلى حد كبير في التراثات الإبراهيمية، ومن ثم فقد شكل إشارة مبكرة للنهضة المحورية حيث ظهر التأكيد على الفعل الصادر من عامة الناس. إن هذا النوع من القوة أو التمكين الذي تمتع به الأفراد العاديون قد تم قبوله في الخطاب النبوي الإبراهيمي السابق على الإسلام، قد تم قبوله فقط إذا ما ارتبط بكاريزما نبوية أو قديسية. ومن ثم، قد كان الإسلام أصيلاً في السماح بعملية تكوين التراث بعيداً عن عملية نقل الكاريزما أو المعرفة المتخصصة.

وعلى الرغم من التحول السريع لعملية تكوين الجامعات ومدارس المتخصصين، فإن التيار الأساسي التقليدي للإسلام قد منع تكوين طبقة من ذوى الخبرة أو المتخصصين أو اشباه القساوسة. فمن حيث المبدأ، فإن أى شخص يحصل المعرفة، التى تسمى فى الإسلام "العلم"، فإنه يفوز فى الحديث كعالم (الجمع علماء)، بمعنى أنه دارس أو بشكل أفضل مشارك فى النهر الكلى للمعرفة. فلا يوجد هنا طبقة متميزة من أصحاب الكاريزما، أو حتى لديها القدرة على تكريس الطقوس. إن التخصص يعتمد بالأساس على ديناميات بناء المدرسة العلمية. ومن الناحية السوسيولوجية فإن تلك الخصيصة قد ساهمت فى جعل الإسلام موضوعاً متميزاً لدراسة عملية صناعة التراث وتأثيره على نماذج التفكير العام القانونى والعملية.

إن عملية صناعة التراث لم تكن عملية مركزية. فقد ظهرت وتبلورت صور من الخلاف، وكان لها تأثيرها ليس فقط على التوحد مع قواعد أساسية للتراث الموثوق به، ولكن على قضية تعريف التراث نفسه، والطريقة التى يجب أن يعاد بها صياغته، والمنهج المستخدم فى ذلك. إن ظهور الإسلام السننى المحافظ قد تميز بعملية قبول منظم لهذا النمط من الخلاف، ورفض

أى مصدر كاريزمى للسلطة فى عملية بناء العقيدة (السنة فى الواقع) ^(٢). إن الجماعة الإسلامية المحافظة، أى الإسلام السنى قد ظهر فى الأساس كنتيجة للخلاف فى التفكير العام. ومن ثم فإن المخاطرة الكامنة فى التشظى والتفرق قد أدت إلى رد فعل معاكس للبحث عن مبادئ منظمة التى وجدت كما سنرى فيما بعد فى مبدأ (الإجماع)، وفى فكرة المصلحة، (وهى كلمة تحمل دلالة قريبة من كلمة الصالح العام أو المصلحة العامة).

ويعد الاجتهاد شيئا ضروريا لتحقيق مبدأ الإجماع، وفى عملية البحث عن تحقيق الصالح العام. ويعد منهج الاجتهاد أحد المساعى الأصلية فى التفكير الشرعى الضرورى لتفسير المصادر الأساسية للقانون. ومع ذلك، فما لبث مبدأ الاجتهاد أن اختلط بمبدأ آخر أقل إبداعا، وهو مبدأ "القياس" والذى ظهر على وجه خاص فى مدرسة الإمام الشافعى، وقد نجح مبدأ القياس فى استبعاد أى منهج يخالف الإجماع. وقد كان لهذا المبدأ تأثير أكبر فى توجيه الأنشطة الفكرية الشرعية. لقد شكل "القياس" منهجا جادا فى استنباط القواعد بالقياس على قواعد أخرى موجودة تبوح بها النصوص (القرآن أو الحديث الصحيح). ولذلك، فقد وضع هذا المبدأ قيودا على "الاجتهاد" الذى يتطلب رؤية استقرائية ويكون أقل ارتباطا بالنصوص. ومن ثم يكون الاجتهاد منهجا عقليا أكثر إبداعا" (Rahman 1979 [1966]: 71-77).

لقد تطور "الاجتهاد" لأول مرة فيما بين القرنين الثانى والثالث الهجريين (الثامن والتاسع ميلاديا) وقد كان مستقلا عن مبدأ القياس. وعكس هذا المنهج الطابع المنظم لنمط التفكير الشرعى الأساسى الذى يحاول أن يوازن بين الإبداع وبين النصوص، وبين التوافق مع الظروف القائمة. ومن ناحية أخرى، فإن الإجماع كان يعنى عملية مستمرة من التوفيق المتبادل بين المواقف التى تمثلها المدارس المختلفة والآراء الفقهية المتباينة، ومن ثم فقد

كان أسلوبا لاختزال مستويات التعقيد المختلفة في عملية التثبيت المعيارى للتراث في أية لحظة من لحظات الزمن. ولم يتحقق أبدا أن اتخذ الاجتهاد أو الإجماع شكلا مؤسسيا. فقد اعتمد الأول (الاجتهاد) على التزام الفقيه (الدراس) الفرد في الدفع بالتفكير الشرعى إلى ما هو أبعد من الحدود النصية، عندما لا توجد حلول متاحة يمكن استخلاصها من تحليل المصادر الأساسية. أما الإجماع فقد كان محاولة للاقتراب العملى من النمط (النموذج) المثالى، وهو موقف لا يتحقق أبدا حيث يتفق الفاعلون الذين يملكون المعرفة، بالضرورة على التفسير الصحيح. وبشكل عام، فإن الاجتهاد والإجماع قد تم التوصل إليهما لضمان قدر معقول من الإبداع فى التفكير والجدل والالتزام بالمعايير العامة للعقل (المرجع السابق: ٧٤-٧٥).

وقد احتفظ الفقهاء المسلمون بمكانتهم كأفراد حيث تجمعوا فى البداية فى شكل تيارات (مدارس) غير رسمية (مذاهب)، تتنافس مع بعضها البعض فى ضوء مبدأ سلامة تفسير القانون وما يصاحب ذلك من تأثير فكرى وأخلاقي (المرجع السابق: ٢٦١). ومن ثم فلم يشكل هؤلاء الفقهاء أى صورة من صور التعاون - طالما أن مثل هذه الفكرة للشخصية الاندماجية، لم تتطور أبدا (Schacht 1950 [1935]) فهم يشكلون - عوضا عن ذلك - كيانا مهنيا يؤسس قدراته ومهاراته التعليمية من خلال مؤسسة (الوقف). وبالمقارنة بتراث القانون الرومانى فقد بنى الفقهاء المسلمون هويتهم المدنية ووظيفتهم داخل المجتمع على تطور المبادئ الشرعية والحفاظ عليها. ولقد كان ظهور أربعة مذاهب أساسية واحتلالها لموقع راسخ داخل التيار السنى التقليدى (المذهب الشافعى والمالكى، والحنفى، والحنبلية وجميعهم تم تسميتهم بأسماء أصحابهم)، إن ظهور هذه المذاهب الأربعة من بين مئات عديدة من المذاهب وترسيخها فى التيار السنى قد وضع حدودا على إمكانية حدوث أى

تجديد أو إبداع. ومن هنا ظهرت "أسطورة إغلاق أبواب الاجتهاد" التي انتشرت في القرن التاسع الميلادي.

ولقد كانت العملية هذه عملية أكثر من غلق باب الاجتهاد، فقد فرضت العملية إعادة صياغة للظروف المتصلة بممارسة الاجتهاد بطريقة يحيط بها كثير من القيود التي تجعل مثل هذا المنهج منهج غير ذي جدوى بالنسبة للنبهاء الراغبين في استخدامه. إن القضاء على الاجتهاد لم يقلل مع ذلك من الخلافات، كما أنه لم يمنع الفقهاء من ضرورة الدعوة المستمرة إلى صورة خيالية من الإجماع. ولقد عمل غياب المؤسسة المهيمنة على العقيدة على أن تصبح عملية إشهار الخلافات بين الفقهاء آلية فيزيولوجية لإدارة التراث. وهذا يعني أن الفقيه الذي لا يوافق على موقف فقيه آخر في مسألة ما، لا يملك الحق (من حيث المبدأ)، ولكنه عليه الترام بأن يعلن خلافه مع الآخرين.

ومع ذلك فإننا لا يجب أن نفعل أن الإجماع يواجه الآن ضربا من الاجتهاد المقيد (المحبوس)، ومن ثم فإنه ينتهي إلى أن يكون منهجا فارغا أو مطلقا (Hallaq 1986). إن الاتجاه الفكري الناتج عن هذا والذي يسمى بمذهب ضعف الإجماع قد فرض قيودا حادة على المعنى الأساسي للإجماع والذي يرتبط بالحفاظ على سلطة التراث الحي عبر عملية مستمرة من التكيف البراجماتي. إن عملية إضفاء الطابع العقدي على الإجماع ليس بديلا للإجراء المطلوب للوصول إلى الإجماع طالما أنه لا يعرف وجود مجالس مؤسسية كالتي توجد في الكنيسة الكاثوليكية تشرف على عملية تثبيت العقيدة ومراجعتها. إن عملية ضعف الإجماع جنبا إلى جنب مع إمكانية أن يحقق الإجماع سلطة تظل دائما عملية تخيلية، وليس لها من تأثير، إنها تعبر عن وجود شكل من أشكال الإجماع المستحيل وهي تحافظ في نفس الوقت على فضاءات من الاستقلال ترتبط بالشرعية السنية.

ويمكننا هنا أن نبدأ فى تقدير درجة التعقيد، والدقة فى عملية صناعة التراث فى الإسلام والتي جعلته حالة فريدة للتأمل النظرى والمفهومى. إن المشروع الكبير لتصنيف الفعل داخل التراثات القانونية الاخلاقية الإسلامية- داخل فئات خمسة هى الواجب، والمندوب، والمباح، والمكروه، والحرام - يقدم لنا مجموعة من الفئات التى تتناسب كل صنوف الممارسات بما فيها الممارسات الخاصة بالبسطاء. وهى تشجع على وجود جهد لتصنيف أنماط الفعل وتحديد درجة التأويل المسموح بها فى مقابل التجديدات (الممارسات غير الدينية).

وتكون النتيجة نشاط مستمر هدفه إعادة صياغة فضاءات الحرية والمسئولية التى يتمتع بها الفاعل داخل سياقات محددة للفعل، وما يصاحب ذلك من ضرورة حث جمهور المسلمين على تبني الحل الأمثل (Asad 1993 : 211-12). إن الفعل هنا يبنى على نوع من التدرج، وليس على انقسام ثنائى بين الخير والشر، ولذلك فإن الأفعال التى تقع تحت الأنماط الثلاثة الوسطى تخضع للقاعدة العامة المسماة قاعدة " الشدة واللين " إن هذه القاعدة تغطى شبكة العلاقات بين الحكم العقلى (أو الفكرى) الذى يكونه الفاعل فى تطبيقه لقاعدة معينة على موقف معين وبين ما يصاحب ذلك من إخضاع إرادته. والمطلوب هنا ليس بناء الطاقة الطوعية الذاتية، ولكن توجيه قصد الفاعل (أو نيته) إلى نمط معين من التفاعل. ولا تتطلب هذه العملية تحويل الإرادة البشرية إلى واقع بمجرد ظهورها طالما أن أهداف الفعل تسير فى اتجاه تجنب الوقوع فى الخطيئة. إن الإسلام السنى يتجنب المخاطرة بإحداث تضخيم فى ذاتية الأفراد، تلك الخصيصة التى ميزت الجهود التى قام بها أوغسطين وتوما الأكوينى لبلورة فكرة الإرادة أو القصد (انظر الفصل الثالث).

إن الفاعل هنا يتحرك في موقف معروف أو في تفاعل معروف وعليه أن يوجه ذاته عبر فهم انعكاسي للموقف. وفي الوقت الذي يهدف فيه القرآن إلى خلق مجتمع عدل وصالح عن طريق تشكيل الكائنات الإنسانية الصحيحة للذين يستسلمون طوعاً للرب الإله مستمتعين في ذلك بكل ما هو صالح ومبتعدين عن كل ما هو شر، وفي هذا الوقت تكون نقطة الارتكاز منصبة على العقيدة التي تقود الفعل الذي يتم عبر شكل من أشكال التكيف المستمر (مع العقيدة) عبر التأمل (85: [1966] Rahman 1979). إن العلم يفهم في هذه الحالة على أنه معرفة بمعنى التعلم، أما الفقه فإنه نشاط يشير إلى القدرة على فهم الموقف على أساس من العلم. إن الفقه يعد أولاً وقبل كل شيء نشاطاً تفسيرياً عقلياً، ولقد استطاع من خلال تأسيس المدارس الفقهية أن ينتهي إلى توافق مع العمل الشرعي، وهو العمل الذي يترجم إليه الفقه عادة (المرجع السابق: ١٠١؛ 103 : Crone 1987). ومع ذلك، فإن الفقه يظل يعني شكلاً من أشكال الحكم العقلي الذي لم يتشكل على نحو كامل في هيكل من المعرفة، أي إلى علم، حتى إذا ما كانت هذه المعرفة لها قيمة شرعية (103 : [1966] Rahman 1979).

إننا نرى هنا كيف تجمعت الخيوط العملية أو النظرية للتراث الإسلامي دون أن يظهر فيه تداخل حاسم من جانب فكرة الشريعة وهي فكرة تدل على المعيار الإسلامي الذي بدأ من الإرادة المقدسة (من الوحي). إن الشريعة هي مفهوم فقهي ولم تكن بحال مفهوماً محورياً في القرآن والحديث. ومن ثمة فقد كان مفهوماً بعيداً عن الموجة الأولى والحاسمة في عملية تثبيت التراث. والمعنى الأساسي لمفهوم الشريعة هو "النمط المعياري المقدس الذي يحكم السلوك البشري" (انظر المرجع السابق: ٦٨). لقد ظهرت أهمية هذا المفهوم فيما بعد واتخذ مكاناً محورياً في التراث الإسلامي، وعكس ظهوره التأثير

المتنامى للتأمل الفقى والفلسفى داخل هذا التراث. لقد ازدهرت الفلسفة والفقه ذواتا الطبيعة التأملية فى المراحل التأسيسية للتراث الإسلامى وفيما بعد ذلك، وكانت بينهما روابط معقدة، كما كان لهما صلات متعددة بالتيارات الفكرية المختلفة كما كان لهما علاقة بالتصوف على وجه خاص. وكان التصوف هو الاسم الذى أطلق على الأشكال المنظمة البازغة للممارسات التأملية الصوفية. ويشكل هذا الطريق الصوفى داخل الإسلام السنى، يشكل تحديا داخليا للتيار الفقهى السنى حيث يتجه بشكل مباشر إلى بسطاء الناس. لقد عمل التصوف على الالتزام بالقرآن والسنة فى برنامجه وذلك من أجل أن يضمن مركزية الالتزام الشخصى بالعقيدة - وهو التزام يساعد عليه الممارسات الصوفية- وذلك فى مقابل الطابع الشكلى للتراث الفقهى.

إن بلورة فكرة الشريعة، التى لم تكن فى البداية مفهوما محوريا، جاءت من جانب الفقهاء الذين دخلوا فى جدل كبير مع أولئك الذين يدعون حماية (حراسة) القانون. لقد نمت فكرة الشريعة جنبا إلى جنب مع التأمل فى أمور الدين، وهو مفهوم محورى فى القرآن. على عكس مفهوم الشريعة، إن كلمة الدين تعنى نوعا من العلاقة بين الإنسان والإله. إنه مفهوم يغطى العلاقة الثلاثية بين الذات والآخر والله، والتى كنت علاقة جوهريّة فى الحوارات المحورية حول الذات والتى نوقشت فى الفصل الأول. ويأخذ الدين معان متعددة وأحد هذه المعانى هو الطريقة التى يسلكها البشر للوصول إلى الله (وهو معنى يقترب من معنى الشريعة)، بينما هناك معنى آخر يشير إلى فكرة الحكم كما يظهر فى حديث القرآن عن يوم الدين أو يوم القيامة. وفى هذا المعنى (الأخير) دلالة أخرى تظهر فى كونه يعكس العلاقة بين حكم الله وحكم الإنسان، كما يظهر فى الحكمة العربية القائلة: "كما تدين تدان" (انظر Salvatore 1997: 17). إن الجماعة الجديدة المكونة من المؤمنين، أى الأمة،

يتم النظر إليها على أنها تبنى على أساس الكرامة المتساوية بين بنى البشر فى هويتهم المزدوجة كذوات، وكموضوع للدين. أما الشريعة فهى تعد، على خلاف هذا المعنى للدين - بداية من استخدامهما النادر فى القرآن - على أنها تتصل على نحو مباشر بالله، أو أنها تصدر عنه.

ومن ثم يميل الفقهاء إلى رؤية الدين والشريعة على أنهما وجهان لعملة واحدة، حيث يحدد الدين العلاقة الوطيدة بين الخالق والمخلوق، أما الشريعة فإنها تحدد الطريق الذى تسير فيه المبادئ والنظم فيما يتعلق بالعلاقة بين الله والإنسان أو العلاقة بين الأنا والآخر، والتى يجب أن يتبعها البشر من أجل المحافظة على هذه العلاقة وإثرائها. والناظر فى التأليف الفقهي الذى قدمه الفقيه والصوفي الشهير أبو حامد الغزالي (١٠٥٨-١١١١) يرى أنه أوضح أن الشريعة دون الدين هى مجرد قوقعة فارغة (106 : [1966] Rahman 1979) . وفى نفس هذا الوقت، والذى كانت قد بدأت فيه إعادة التأسيس النظرى فى عصر النهضة المحورية (انظر الفصل الثالث) - وأيضا من خلال الإضافات التى مثلها النجاح المتزايد للصوفية التى وضعت تحديا أمام المشرعين من رجال السنة - فى هذا الوقت عمل الإسهام التأليفى الذى قدمه الغزالي على إثراء عملية الإجماع. وكما رأينا فإن الإجماع قد أصبح يعانى من خطر أن يصبح مجرد صياغة فارغة تمنع التجديد فى التراث. ولقد بدأت فى هذا الوقت تيارات عديدة داخل الفقه والتصوف واخترقت بنجاح عالم بناء الإجماع، والذى كان حتى هذا الوقت يتم السيطرة عليه من خلال المدارس الفقهية.

ومن أجل أن يفهم فهما جيدا دور الشريعة داخل التراثات السنية فإن علينا أن نرجع خطوة إلى الوراء. فقبل أن يتدخل الغزالي على نحو قوى فى تحديد العلاقات المتشابكة بين الدين والشريعة فى الحقبة الأخيرة من مرحلة

تشكل المذهب السني في القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي، خاض الفقهاء ورجال الشريعة حرباً ضروساً أثرت تأثيراً كبيراً على الأشكال التي أخذها الإجماع. فلقد رأينا من قبل التأثير الذي مارسته الرواقيّة على المسيحية (انظر الفصل الثالث). ولقد مارست هذه المدرسة التي ظهرت في آخر الحقبة القديمة جنباً إلى جنب مع المفهومات الميتافيزيقية الأرسطية، أثرت على التاملات الفكرية لواحدة من المدارس الفكرية الإسلامية والتي سميت "بالمعتزلة"، تلك المدرسة التي احتلت مكان مسيطراً في القرن الثالث الهجري. وبينما وضع هؤلاء المفكرون فكرة الله تحت فكرة العدالة الكونية، فإن المدارس الفقهية السنية قد فعلت العكس، ومن ثم أعادت تأكيد مركزية القرآن ومركزية الوحي. وفي واحدة من أهم الصدمات التي حدثت بين التيارين من أجل استمرار واحد منهما كجناحين للخطاب المحوري - أعنى الخطاب السني في مقابل التأمل الفكري والفلسفي - حاولت المدارس الفقهية أن تقاوم الادعاءات التي جاءت من طرق التفكير الفلسفي التأملّي على اعتبار أن ذلك الأخير يهدد عملية تأكيد التراث أو تثبيته التي تمت حتى الآن، وأنها تخلق التوازن غير المستقر بين القرآن، والحديث، والسنة، والإجماع، والاجتهاد.. إلخ.

ففي اعتقاد بعض فقهاء السنة أن التأمل الفلسفي يؤدي إلى محو التقوى التي أمر بها الله باعتبارها جزءاً من التراث الحي، الله الذي يعد الرحيم الأمر بالأعمال الفاضلة ضمن صفات أخرى عديدة. لقد هدف مفكرو المعتزلة إلى فهم كل هذه الصفات فهماً خاصاً، لأنهم اعتبروها صفات تحد من فكرة الله الذي يمثل جوهر العدالة النقية وهو المحرك الأول بالمعنى الأرسطي. لقد شكل هذا الخلاف لحظة تاريخية واحدة في تاريخ الإسلام حيث حاول فريق أساسي في هذا الخلاف أن يمحو الخلاف وأن يفوز في السباق باستخدام

وسائل قانونية غير مرنة ليس فقط ضد واحد أو آخر من المتهمين بالزندقة، ولكن ضد شريحة كاملة من الفقهاء، وقد كانت هذه الفئة المنتصرة من الفقهاء التقليديين وأهل السنة. لقد نجح المعتزلة في تحريض خليفة المؤمنين على أن يؤسس للمحنة التي من خلالها تمت محاكمة عديد من الفقهاء وعقابهم بسبب مذاهبهم الفكرية، وكان من بينهم مؤسس أكثر المدارس المناوئة للفلسفة وعلم الكلام من بين المذاهب الفقهية الأربعة، وهو أحمد بن حنبل (٧٨٠-٨٥٥)، وهو شخصية تميزت بقدر كبير من النقوى والشهرة. ولقد أيد سكان بغداد الفقهاء الذين تمت محاكمتهم، واقفين بذلك ضد الخليفة وضد المعتزلة. لقد كانت هذه معركة حاسمة لتأكيد مبدأ مركزية السنة فى عملية تثبيت التراث ضد أى إغراء آخر لإقامة عقيدة مركزية تقوم على تثبيت الرأى الواحد (Hurvitz 2002 : 17-18) .

وعلى عكس ما حدث فى الفلسفة المسيحية من تنقية للفلسفة الإغريقية، فإن الفلسفة الإسلامية، والتي ازدهرت بعد فترة البناء الفقهى وحتى عصر النهضة المحورية (بين القرنين التاسع والثانى عشر الميلاديين)، أقامت (الفلسفة الإسلامية) علاقة مزدوجة من الرفض والقبول بين الثقافة الإسلامية العليا والتراث الفلسفى الإغريقى. وفى ذات الوقت، فإن الفلاسفة المسلمين تكيفوا على نحو جاد مع التيار النظرى الرئيس لتأملات وأفكار الفقهاء وأصحاب الفرق الدينية والصوفيين: بعبارة أخرى، فإنهم أخذوا الإسلام مأخذاً جاداً، على الرغم من أن الضغوط التى كان عليهم أن يتحملوها من أجل أفكارهم كانت أقسى من أن تتحمل (Marmura 1983) . فعلى عكس مفكرين مثل الأكوينى فى الإمبراطورية الرومانية المسيحية، فإن ممارسى الفلسفة (فى الإسلام) أطلقوا على أنفسهم لقب فلاسفة، وبهذه الهوية فإنهم تحركوا خطوة بعيداً عن الإجماع. ولذلك فليس من المستغرب، أنه بالرغم

من أهمية الفلسفة ودورها النشط في عملية إعادة صياغة الإجماع، فإنها بطريقتها العقلية في التفكير لم تنته إلى تأسيس موقف مركزي في التآلف الفكري السني، وذلك على عكس ما حدث في المسيحية في أوروبا، حيث لم ينكر توما الأكويني وبعض مناوئيه أيضا أن خطابهم يدين بالكثير لتراث الميتافيزيقيا اليونانية، في الوقت الذي ظلوا فيه يعملون تحت عباءة الدرس الثيولوجي الديني.

أما فضل إعادة بناء التفكير العام في الإسلام ووضعه في دائرة التأمل فيرجع إلى فلسفة القانون التي اتسمت بأنها فلسفة واقعية وغير ميتافيزيقية. ولذلك فقد يكون خطأ كبيرا أن نعتقد أن الفلسفة التأملية قد استبعدت تماما في الممارسات السياسية المعقدة التي صاحبت عملية تكوين الإجماع. لقد ساهمت الفلسفة الإسلامية بعناصر رئيسية في نظرية درس الخطاب النبوي، التي أثرت - وإن بشكل غير مباشر - ليست فقط في التأملات المؤثرة لفلسفة القانون، ولكن أيضا أثرت في المناقشات اللاحقة حول الدين والنصوص داخل الحداثة الأوروبية^(٣). فقد كان الفيلسوف الإسلامي الرائد ابن سينا (١٩٨٠-١٠٣٧) - يطلق عليه في أوروبا Avicenna - هو الذي صاغ الفرضية الثاقبة القائلة بأن الخطاب النبوي قد اكتسب قوته وتأثيره الإقناعي من كونه متقل بالمخيلة الأسطورية.

لقد جاء هذا الخطاب ليتلاءم مع مخيلة العامة وأن يدفعهم إلى عالم الفضيلة. ولا يعني ذلك أن الخطاب النبوي لم يكن صادقا. على العكس من ذلك فإن استخدام الزمور الخيالية كان ضروريا لغرس صدق العقيدة بطريقة اتصالية فعالة. لقد كان ابن سينا - متأثرا في ذلك بسلفه الفارابي - هو أول من صاغ نظرية الدين على أنه فلسفة للجماهير، وهي نظرية وجدت لهما مفسرين بين المفكرين الأوروبيين المحدثين من أمثال سبينوزا، وفيكو، وحتى

جرامشى. ووفقاً لهذه النظرية فإن رسالة الأنبياء تترجم المبدأ الأساسى التالى :
"إنك إذا كنت تبحث عن الفضيلة الأخلاقية، فإن عقلك سوف يحقق الحرية
الروحية الحقيقية التى هى النعيم" ومن ثم الانصياع إلى الأمر الإلهى القائل
"بأن من يمتلكون الفضيلة ويعملون الصالحات فإن مثواهم الجنة وسوف
ينقذون من لهيب النار" (Marmura, 1983: 119-120; Rahman 1979, [1966]).

إن نظرية ابن سينا والفلسفة الإسلامية بشكل عام تميزت بنزعة عقلية
ونخبوية. ولهذا السبب، وليس موقفها المناقض لمذهب السنة، فقد قوبلت
بنزعة شكية من قبل الفقهاء - المترمّتين - ومع ذلك فقد قدمت الفلسفة
الإسلامية أكثر صور التنظيم النظرى إخلاصاً للعلاقة بين العقائد المبنية على
الوحي وتلك المبنية على التأمل فى سيرة الفكر المحورى (انظر الفصل
الثانى). ولقد أوضح تأثيرها اللاحق على الطريقة التى تكيف بها الفكر
الأوروبى مع الخطاب النبوى "كدين" يوضح كيف أن هذه النظرية كانت
إسهاماً فريداً على المدى البعيد، خاصة تأثيرها على الجدل بعد الفترة
المحورية حول أسس الخطاب العام أو الكلام العام وأشكاله وتأثيره على
بسطاء الناس. إن الإسهام الفلسفى فى إعادة تعريف التفكير العام داخل
التراثات الفقهية الإسلامية سوف يكون له تأثيرات أخرى عديدة، ولو بشكل
غير مباشر. فالكثيرون من الفقهاء الذين اتفقوا مع المناهج العقلية للفلسفة -
مثل فخر الدين الرازى (توفى ١٢٠٩) - أو ممن وقف ضدهم - مثل
الغزالى - أو ممن اتخذ موقفاً قريباً منهم - مثل أبو إسحاق الشاطبى (توفى
١٣٨٨) - كل أولئك ساهموا فى تقديم نقاش فلسفى دقيق حول الفقه، وحول
الصوفية، وكما سنرى فيما بعد حول نظرية الشريعة والقانون.

وثمة نقطة تحول رئيسية أخرى فى التاريخ الإسلامى أثرت على
تشكيل الشريعة داخل التراثات السنية، ولقد ظهرت قرب نهاية القرن السابع

الهجرى، بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، وذلك بعد أحداث مأساوية كالعزو المغولى وسقوط الخلافة فى بغداد. لقد أصبح ضروريا الآن أن تتخلص الأفكار الإسلامية عن النظام العام من تأثيرات السلطة السياسية، المتصارعة، ومن عجز التأملية العقلانية غير القادرة على أن تحافظ على النظام الإلهى دون أن تحطمه. وفى هذه الحقبة أصبحت الصوفية أكثر انتشارا فى العالم الإسلامى وذلك بسبب الموجات الجديدة من نشر الأساليب الصوفية وممارستها فيما عرف بالطرق الصوفية. وللتعامل مع هذه التيارات البارزة من الصوفية مثل ابن تيمية (١٢٦٣-١٣٢٨) وجهة النظر السائدة بين العلماء، وهم الذين يناط بهم صياغة أسس النظام الدينى وعلاقتهم بالنظام السياسى الذى كان يتعرض لأعمق أزمة له منذ ظهور الإسلام. ولقد بنى ابن تيمية استراتيجيته على إعادة تأكيد الرؤية التوليفية للشريعة كنقطة مركزية فى الإسلام، بحيث تستغرق البحث عن الحقيقة الداخلية عند الصوفية، والمنحى العقلى للفلاسفة والفقهاء، والقانون أو الشريعة (Rahman) (111 : [1966] 1979).

لقد أعاد ابن تيمية تعريف الشريعة باعتبارها مصدر الرؤية المعيارية الإسلامية التى يتم تنظيمها عبر الإرادة الإلهية، وهى ظرف أساسى للقانون وليست مجرد تعبير عن بعده الخارجى كما نظر إليها أهل الصوفية. ومن أجل تأكيد هذا المفهوم للشريعة حاول ابن تيمية أن يحدد الشريعة على أنها تأكيد لحكمة الله وأوامره، فى مقابل التأملات الفقهية التى نظرت إلى الطابع القصدى للإرادة الإلهية باعتبارها تقلل من قوة أو إرادة (الله). وطالما أن الشريعة تنظم السلوك البشرى فقد أعاد ابن تيمية تأكيد الطابع القصدى والهادف للفعل عبر الشريعة (المرجع السابق: ١١٣-١١٤). وهنا تتسق الشريعة مع الفضيلة التى أقر بها الله والتى ينفذها الإنسان على الأرض. إن

هذه الصياغة للشريعة منحت الطريقة نحو إعادة بناء جديد لأسسها وأهدافها والتي تمت متابعتها من خلال فلسفة إسلامية جديدة.

التحدى من جانب حركات الزهد

بينما كانت الشريعة تتجمع من الأطراف إلى مركز التراث السنى، شكل التصوف أخطر التحديات لهيمنة فقهاء السنة. إن التنافس بين التصوف والفقه السنى لم يسهم فقط فى إعادة تعريف مكان الشريعة، ولكنه أثر أيضا على التوتر المستمر بين التأمل العقلى من ناحية، والفكر الفقهى، العملى، والعام من ناحية أخرى. وعلى عكس الفلاسفة، لم يرفع الصوفية راية التأمل العقلى. ولكنهم أعادوا تفسير التوتر بين المستويات الروحية والمستويات العملية فى التراث الإسلامى. إن الميزة التى اتسم بها المنحى الروحى الصوفى، مقارنة بالمنحى الذى تبناه الفقهاء (السنة) والفلاسفة، تتمثل فى الحقيقة التى مفادها أن الصوفية ربطت تجلياتها الروحية بممارسات جمعية تتعلق بنشاط يربط بين ذوات الأفراد ويجمعهم فى تجمعات وشبكات، ومن ثم فقد تجنبى الوقوع فى براثن التزمت والتحيز النخبوى. وسوف أحاول فيما يلى أن أوضح كيف أن التوازن الحذر الذى نتج عن التحدى الصوفى قد حذب بلورة نماذج محددة المعالم لحكم الرابطة الاجتماعية بين الذات والآخر عبر الإيمان.

إن جذور الصوفية تعد جذوراً قديمة يمكن أن ترجع إلى البدايات الأولى لوضع رسالة محمد موضع ممارسة من خلال أصحابه والجماعة المسلمة الجديدة. فمنذ النواة الأولى للتقوى والورع الذى أبداه أهل المدينة، والذى كان تقف وراءه الفكرة القرآنية حول الثقة الإيمانية بالله (التوكل على الله)،

وحب الله، فمنذ ذلك الزمن بدأ المسار الصوفي يرسم لنفسه حدوده الأولى فى القرنين الأولين من الإسلام. ولقد تدعم هذا النمو الأولى من خلال الشعور الأكثر انتشارا والذى مفاده أن عملية التنظيم القانونى التى قادها الفقهاء لم تستغرق كل الحقيقة فى الإسلام ومن ثم فقد ظهر تراث مواز يقوم على الورع كان ضروريا للتحصين ضد صور الجمود الشكلى (Rahman, 1979: 130). ولقد تميز هذا المنحى بالحقيقة التى مفادها أن غياب نزعة الورع (الزهد) فى الإسلام السنى قد ساعدت على المساواة بين المؤمن المخلص فى إيمانه، والممارس (المشتغل بالدين)، والإنسان العادى (البسيط). ولم تدخل الصوفية كتيار رئيسى فى الإجماع كما لم تتخذ شكلا منظما واضحا إلا مع القرن الحادى عشر والثانى عشر (Heoxter and Levztion 2002 : 12).

لقد كان المسلك الذى سلكته الصوفية مسلكا تجديديا فى أنه قد صاغ حلا لمشكلة العلاقة بين التأمل العقلى من ناحية، والخطاب النبوى بتأثيره على مختلف الطوائف والفرق من ناحية أخرى. فهذه العلاقة المشبعة بالتوتر الداخلى قد وصلت إلى ذروتها من خلال أعمال ابن رشد (توفى ١١٩٨)، والذى يعرف فى أوروبا باسم أفيرروس Averroes. لقد أصبحت فلسفته العقلية موضوعا لصور مختلفة من الهجوم العنيف من جانب الفقهاء، هذا على الرغم من أنه كان هو نفسه فقهيا. لقد استغل أهل التصوف هذا التوتر لصالحهم من أجل أن يؤكدوا التزامهم بأصل العقيدة من خلال التأكيد على القيمة النموذجية لسنة الرسول محمد. واعتبر هذا هو الطريق الذى يجب أن يسلكه المؤمن من خلال تدريب منظم تحت إرشاد أستاذ، وذلك من أجل أن يصل إلى الحقيقة الجوهرية. ولا يتم الوصول إلى الحقيقة إلا عبر إقامة علاقة وثيقة بإنسان آخر يتميز بخصيصة قربه من الله، وهذا هو الرسول محمد، وبآخرين من "أولياء الله"، وهم الأولياء الصوفيين الجدد.

ومن ثم فإن الشريعة لم ترفض من قبل أهل التصوف. ولكنها اعتبرت الغطاء الخارجى الضرورى للحقيقة. لقد ساهم المسلك الصوفى فى إعادة بناء الإجماع الهش بطريقة لا تعتمد على الخيال العقلى المجرد، ولا تعتمد على الإدارة الواضحة للقانون. وبالرغم من الحقيقة التى مؤداها أن كبار المتصوفة قد انتموا إلى طائفة العلماء، إلا أنهم نظروا إلى عملهم لا على أنه تطبيق للشريعة، ولكن على أنه ممارسة واتصال مع العلاقات المتوترة بالنظام الكونى بطريقة أولية، وكذلك ممارسة الورع (الزهد) من خلال الخبرة. وبمرور الوقت، ظهرت الممارسات الصوفية الجمعية المنظمة. فلقد نظر الصوفيون إلى الشريعة باعتبارها معياراً يحكم العلاقة بين الذات والآخر والله بطريقة روتينية فى مواقف الحياة اليومية. ويشعر الصوفية بأن تعميق الزهد يتطلب التزاماً بالبحث عن الحقيقة الداخلية من ناحية، وبالإطار المرجعى المنظم للشريعة من ناحية أخرى. ويمثل الاستثمار فى هذا الخليط من الممارسات والالتزامات خطوة هامة فى بناء المعيار الأخلاقى للالتزام الشخصى الذى ساهم فيما بعد فى إعادة بناء مفهوم المجال العام على نحو حديث. (انظر Eickelman and Salvatore 2002).

لقد أخذت الصوفية على عاتقها تشكيل هذه الصورة للعلاقة التى تقوم على الثقة بين الإخوة فى العقيدة التى لم يستطع الخطاب الفقهى أن يستوعبها وهذا هو السبب فى أن العديد من المفكرين، بمن فيهم الإصلاحى المسلم فوزلور رحمان F. Rahman، يميلون إلى النظر إلى العلاقة بين الصوفية والفقهاء على أنها أقرب إلى تقسيم العمل منه إلى الصراع بين مناحى متنافسة فى الإسلام. ومن نافلة القول، أن تؤكد الحقيقة التى مفادها أن بلورة الصياغات المحافظة للإسلام السنى - كما تم شرحها من قبل - قد منعت الصوفية من إقامة شكل من أشكال الرهينة التى كانت معروفة لأصحاب

النزعات الروحية في الجزيرة العربية من قبل ظهور محمد. ومع ذلك وبالتشابه مع حركات الرهبة في العصر المحورى في أوروبا المسيحية فإن تأسيس الصوفية قد اعتمد منذ البداية على شكل من أشكال الحركة الدينية الاجتماعية التي يشارك فيها بسطاء الناس من الباحثين عن الحقيقة. إن هذا التشابه يظل قويا على الرغم من الخلافات العميقة بينها وبين الخبرة الأوروبية خاصة فيما يتصل بالبنية النظامية والأشكال التنظيمية للحركة وفهمها للنظم الأساسية المتضمنة.

أما أشد الجوانب إثارة في موجة تأسيس الحركة الصوفية أثناء العصر المحورى فيمكن فى أنه بينما غزت حركة الرهبة فى أوروبا نهضة الحياة المدنية وأعادت تشكيلها، فإن الحركات الصوفية قد دخلت فى علاقات أكثر تكاملية مع الروابط المهنية الحضرية، وأعانتها على وجود مصدر دائم لعلاقات الثقة التى تبث من خلال سلطة مشايخ الطرق الصوفية. ولقد كانت بعض هذه الروابط تتداخل فى علاقاتها التنظيمية مع الروابط والطرق المختلفة: كالطوائف الحرفية (انظر Gerber 1994:113-26)، وبعض التنظيمات العسكرية، كما هو الحال فى جنود الانكشارية العثمانيين، وكذلك الوحدات المستقلة من المحاربين، وفتوات الحوارى، وبعض جماعات الشباب ممن التزموا بمواثيق أخلاقية لحماية القيم المشتركة والشرف (Rahimi 2006 : 62-63).

لقد لعب قادة الصوفية دورا فى الوساطة والتفاوض فى حالات الخلافات المدنية، إلى درجة أن منازلهم كانت أشبه بالملاذات، بالمعنى المزدوج كأماكن مبعلة (موقرة) وكمواقع مستقلة للتجمعات الراقية فى السلام والتصالح، ومن ثم فقد كانت أماكن لتخفيف العنف الطائفى (Levtzion 2002: 115). لقد وصلت الطرق الصوفية إلى أماكن عديدة، فدخلها التجار وأهل المدن والفلاحين. ولقد كان مشايخ الطرق الصوفية لا يستخدمون اللغة

العربية الكلاسيكية فحسب، بل كانوا يستخدمون أيضا اللهجات المحلية للمنطقة. لقد كانت السلطات الحاكمة تشك أحيانا فى الطرق الصوفية وذلك بسبب استقلالها وقدرتها على العمل المستقل، مع ربط المستويات المحلية مع مستويات التأثير العليا. ولقد حاول بعض الحكام لتحقيق أغراض معينة أن يطلبوا يد العون والمساعدة من مشايخ الطرق الصوفية.

وبالمقارنة بالحركات الرهبانية الجديدة التى تحدثنا عنها فى الفصل الثالث، فإن الطرق الصوفية قد عملت على تزويد الروابط المدنية - دون أن تلتحم بها التحاما كبيرا- بالقيادة الأخلاقية، والخطاب حول العدالة، وقناة اتصال دائمة لتسهيل الروابط بين بسطاء الناس وأصحاب السلطة (المرجع السابق: ١١٧). أما الحركات الرهبانية فى أوروبا فقد كانت قادرة على أن تسيطر على المؤسسات الدينية المحلية ومن ثم فقد كانت قادرة على التوسط بين الأحاسيس والمشاعر الشعبية وبين خوف الكنيسة من أن يعمل الضغط القادم من أسفل على زعزعة الإجراءات المركزية لعملية إرساء قواعد النظام الكنسى. وبهذه الطريقة، فقد ساهمت الحركات الرهبانية فى أن تجعل القديسين المحليين رموزا للولاء المدنى. أما الطرق الصوفية فقد اتخذت مساراً أكثر راديكالية : فهى تدخل فى صلب فكرتها مفهوما للولاية (القداسة) التى تعد فكرة غريبة لدى أهل السنة. وما تزال هذه الفكرة فكرة مثيرة للجدل. فالأسلوب السنى فى دمج الكاريزما النبوية فى صور عديدة من السلطة لا تعترف بأى شكل من أشكال مصادر السلطة خارج القرآن والسنة. ولذلك، فإن تأكيد فكرة القداسة عبر حركات وجماعات بعيدة عن مدارس الفقه التى تدعى أنها تحافظ على التراث القرآنى ونقله، هذا التأكيد على فكرة القداسة يشكل تحدياً لسلطة الفقه.

لقد كان الغزالي، الذى كان منخرطاً فى نفس اللحظة فى نقاش حول الفلسفة، هو الذى أحدث خطوة هامة فى دمج التصوف فى الإجماع السنى، دون أن يقضى تماماً على التوتر بينهما. إن سلطة مشايخ الصوفية - وهم غالباً ما يختارون كقديسين أحياء - كانت قادرة على تغيير إرادة أتباعهم بطريقة أكبر مما كان يتوقع أهل السنة من منطلق التوازن بين الشريعة والورع (أو التقوى)، فبصرف النظر عن التنظيم النظرى والخلافات النظرية، فقد كان السبب الرئيسى فى ظهور سلطة لقادة الصوفية ليس فقط كزعماء روحانيين ولكن كمؤسسين للنقطة على المستوى الاجتماعى، كان هذا السبب يرجع إلى أن موجات الدخول فى الإسلام، والتى لم تكن تتبع فى أغلب الحالات الانتصارات العسكرية، جاءت بسبب الشبكات الصوفية. ومن الجدير بالذكر، أن أكثر أشكال التصوف تشدداً، ممن يرفضون ممارسة الطقوس الصوفية غير التقليدية مثل عبادة القبور، والرقص والإشارات، ووخز الجسد، كانوا أقرب إلى مشاعر أكثر المدارس السنية تشدداً، وهى المدرسة الحنبلية، فهم يشتركون فى معاداتهم للعقل وفى نقاء العقيدة فى ضوء النصوص القرآنية دون الوقوع فى الشكلية^(٤).

وبالمعنى التنظيمى، فإن الحركات الصوفية، خاصة عبر إدماج أكثر ممارساتهم تشدداً فى الإجماع السنى فى عصر النهضة المحورية، قد أثرت على التشكل الاجتماعى السياسى للقوى فى السياقات الحضرية الريفية. إن صناعة الولاية أصبحت الآن ترتبط بالقوى المدنية المستقلة، التى ترتبط بالتنظيمات المهنية، على غرار ما وجد فى أوروبا. لقد كان الاختلاف الرئيسى مع أوروبا ينحصر فى أن الوحدة التنظيمية للتصوف، أى الطريقة، كانت تحتفظ بنفسها أكثر سيولة (أو مرونة) من الشكل الرهبانى فى أوروبا، هذا بصرف النظر عن الشرعية الدينية الأقل للقوة السياسية فى الولايات

الإسلامية الضعيفة والمفتتة بعد القرن الحادى عشر الميلادى، وهو الوقت الذى بدأت فيه الطرق الصوفية كتنظيمات اجتماعية مستقلة ومصدر دائم للقلق الشعبى. إن الطريقة لا تتطابق تماما مع التنظيم الإخوانى ولا مع الجمعيات الخيرية التى أسستها الحركات الرهبانية فى أوروبا (انظر الفصل الثالث). إن الطريقة التى نشأت حرفيا من "الطريق" هى بالأساس شبكة علاقات لها مستويات منظمة تقوم على علاقة بين السيد والمريد، تحافظ على تماسكها من خلال لحظات التجمع التى تتخذ شكل جلسات روحية للمريدين.

ومن ثم فإن بإمكاننا أن نحدد داخل المراكز الحضرية توزيعا جغرافيا مختلفا للمدارس الفقهية (التي كانت تعد بالمئات فى القرون الأولى، ثم تركزت أكثر فأكثر لتصبح حوالى ١٢ مدرسة، ثم أربع "مدارس فقهية" أساسية (99 : 1983 Makdisi) ، وللطوائف الحرفية، وللطرق الصوفية جنبا إلى جنب مع الطوائف الاثنىة المختلفة. إن هذه الخريطة النظامية تتناظر مع الآليات التى يتم من خلالها تمويل الخدمات العامة: لا عن طريق البلديات ولكن عن طريق العطايا (الهباء) التى ترتبط بمؤسسة الوقف (انظر Mardin 87-286 : 1995). ويقوم العلماء فى هذه البيئة (النظامية، والكثيرون منهم يرتبطون بالطرق الصوفية على قدر ارتباطهم بمنهج التعليم الرسمية، يقومون بدور قادة الجماعة. ومن ثم تصبح طائفة العلماء (رجال المعرفة) أوسع نطاقا من طائفة الفقهاء (أى المتخصصين فى الفقه).

ومن الناحية السوسيولوجية فإن جماعة العلماء تضم تلك النخب الثقافية، التى تؤسس ما تتمتع به من مزايا على شكل من أشكال المعرفة التقليدية والقيادة؛ وهى من ثم تخلق موصعا يمكن من خلاله تشكيل بنية اجتماعية تغذى المجال الاجتماعى. إن اختلاف الآراء بينهم حول القضايا المختلفة سواء منها ما يتصل بالتنظيم أو بالممارسة ومما يترتب على ذلك

من صور عدم الاتفاق يشجعهم على أن يسعوا إلى جلب التأييد من جمهور محدود من نظرائهم (ما يطلق عليهم خاصة العلماء)، فيما يتصل بالمسائل النظرية، وتلك التي تتصل بالأمة، أو تلك التي تتصل بمسائل المصلحة العامة أو الصالح العام (261-62 : [1966] 1979 Rahman). أما القيمة الأخلاقية الأوسع التي تتصل بخدمتهم العامة فترتبط بما يقوم به من دور فى الإرشاد الأخلاقى حول سلوك الحياة وحول التفاعل الاجتماعى، من المستوى الاجتماعى العام الأوسع إلى المستوى القانونى والدينى الأكثر تحديداً. وهم يؤدون أدواراً متعددة - كمدرسين، وفقهاء وحراس عقيدة، وقضاة رعاية للأيتام- ودعاة، وأكثر من ذلك كله كرجال أولياء فى الطرق الصوفية- وتعمل كل هذه الوظائف على تقريبهم من كل قطاعات السكان. لقد عمل هؤلاء بوصفهم ممثلين لعدد كبير من المصالح، ومفسرين لها فى نفس الوقت، على تشكيل وتوجيه رأى العام. ولقد كانت الطرق الصوفية ومدارس التعليم هى المنظمات المستقلة التى وفر لها العلماء القيادة والأعضاء، والتى كانت تقف جنباً إلى جنب مع المؤسسات الرسمية (11 : 2002 Hoexter and Levztion). وفى كلا النوعين من التنظيم كانت الروابط بين الشيخ ومريديه وما يتصل بها من شبكة علاقات تنتشر أيضاً فى التنظيم الرسمى.

لقد ظهر هنا تقسيم دقيق للمسئوليات بين الحكام (بمن فيهم خلفاء الدولة الأموية والدولة العباسية، وفى الدولة العثمانية الحديثة) وبين العلماء. ولقد ابتعد الخلفاء والسلطات السلطانية الأخرى^(٥) عن التدخل فى الخلاف بين العلماء، على الرغم من أن المدارس، أى المؤسسات التعليمية القائمة على الوقف، غالباً ما كان يربطها علاقات حميمة وثيقة مع الحكام. ولقد بدت الصورة هنا أشبه بموقف الظاهر والباطن فى أوروبا المسيحية، حيث تكونت

الجامعات بشكل مستقل كمؤسسات تتكون من الأساتذة والطلاب، بينما ارتبط رجال الدين الذين انحدروا من الطرق الرهبانية ارتباطاً وثيقاً بالكنيسة.

وسواء على مستوى الأنشطة الاقتصادية الاجتماعية أو على مستوى عالم التعليم، فقد كان خطاب العلماء منتشراً في كل مكان ومع ذلك فقد احتفظ بدرجة من التنظيم الداخلي بسبب تنوع المدارس والطرق. وكما ذهب شريف ماردين S. Mardin "فإن عالم الحياة الإسلامي هذا كانت له دينامياته الخاصة، قد كان يعاود الرجوع بشكل دائم إلى العصر الذهبي للإسلام ولكنه يتطور إلى الإمام، بمعنى التعبئة المطردة لإعداد متزايدة من المسلمين للوصول إلى حكم نموذجي إسلامي مثالي" (Mardin 1995 : 289). وبجانب انتشار العلاقات غير الرسمية في الروابط التي تربط العلماء من ناحية، وتربطهم ببسطاء الناس، وبالحكام من ناحية أخرى، فإننا نرى هنا منحى تنظيمياً أكثر تحديداً من نظيره في أوروبا، في ضوء اعتبارات الدرجة، والاستمرارية، والصياغة الشكلية. ويتلخص هذا الأمر في تلك المؤسسة التي عكست على نحو جيد الطريقة التي يندمج بها بسطاء الناس في الممارسات والخطابات المتصلة بتحقيق الصالح العام: تلك المؤسسة التي تعبر عن الصالح العام من خلال تشكيل فضاء عام أو مجال عام له معالم فيزيقية محددة، هذه هي مؤسسة الوقف.

وفي الوقت الذي يقدم فيه الفقه القائم على الشريعة النموذج المعياري للمجتمع المسلم، فإن الطرق الصوفية قد زودته بالقيادة الروحية، أما الوقف فإنه يمثل البنية التحتية المالية التي تؤمن تحقيق الصالح العام، خاصة في ميدانين من ميادين الحياة اللذين نسميهما في هذه الأيام ميدانا "التعليم" و"الإحسان". فالوقف هو مؤسسة مستقلة بذاتها، على عكس المدارس السنية والطرق الصوفية، ومن ثم فقد حافظ على قدر كبير من النمو والمرونة في استخدام الموارد لتحقيق غاياته النظامية، هذا على الرغم من أنه لم يستطع

أن يوفر ضمانات لحماية سوء استخدام الموارد وانحرافها عن تحقيق أهدافها النظامية. ومع ذلك فإن تنظيم الوقف عبر القانون المدنى قد ضمن مستوى من المرونة فى مستوى صياغاتها الشكلية^(٦).

إن الوقف هو هبة يقدمها أى شخص مؤمن قادر عليها - وإن كان الواقع يكشف عن أن الذى يقدمها هم الحكام وأعضاء النخب الاقتصادية، والبيروقراطية والسياسية - وقد كان الوقف هو أكبر مصدر لتمويل الخدمات العامة. وليس من المستغرب أن يوجه الحكام إلى التعليم أهمية خاصة من بين الخدمات التى يقدمها الوقف، وذلك من أجل تشغيل العلماء والحصول على دعمهم. أما رصد أوقاف لعمليات الإحسان فإنها تخدم النخبة فى أنها تدعم روابط الولاء مع الطبقات الدنيا عبر الوساطة التى يقوم بها العلماء فى مجال السلطة والنقة. ومن هنا فإن الوقف يعمل على تعويض هشاشة شرعية الحكام الذين يحتلون موضعاً متميزاً داخل المجتمع. ولقد تزايدت مركزية الوقف، بدلا من أن تنقلص، فى الإمبراطورية العثمانية، التى كانت دولة ذات حدود وتتمتع بوجود تنظيم للوظائف العامة وتدرج لها. ولم يغير الوقف، فى السياق العثمانى، وظيفته وذلك بسبب المركزية الشديدة والشرعية الشديدة للسلطة السياسية، ولكن الوقف تحول فى هذا الظرف إلى مؤسسة معقدة ومتشعبة. لقد انتشر الوقف فى القرى، وامتد إلى مؤسسات عديدة تحتاج إلى اتفاق مثل المساجد والمدارس والتكايا.. إلخ. وعندما كان الحكام يتمتعون بدرجة كبيرة من الشرعية - كما هو الحال فى الحاكم العثمانى، الذى أعاد تأسيس الخلافة بعد سقوط القسطنطينية - فإنهم كانوا يفضلون فى الغالب أن يقدموا الخدمات الأساسية فى شكل هبات شخصية، وليس عن طريق تنظيم بيروقراطى (Gerber 2002: 75). وفى بعض المواقف كان بإمكان المرء أن يلاحظ وجود شبكات كبيرة للوقف تقدم خدمات عامة عديدة، وهى شبكات

يديرها الناس أنفسهم من خلال العلماء، بحيث يكون تدخل العلماء عند الحد الأدنى (المرجع السابق: ٧٧، ولعلاقة الوقف بالقانون العثماني، انظر: Gerber 1994 : ١٠١-١٠٩).

إن كلمة الوقف هي اختصار لمفهوم الصدقة الموقوفة الذي يشير إلى شيء أقرب إلى مفهوم "الصدقة الجارية"، أي توافر مصدر دائم في فعل الخير من أجل وجه الله، كما تنص على ذلك وثائق الوقف. فغالبًا ما يكون الدافع الرئيس لمؤسس الوقف أو مانحه هو الدخول في قربي (إلى الله)، أي في أي سبب تجعله قريب من الله. ويتم الدفاع عن مجال الإحسان على هذا النحو، ولكن صاحب الوقف له حرية واسعة في القرار فيما يتصل بالمستفيدين من الوقف، الذين يمكن أن يتراوحوا بين أعضاء الأسرة إلى تحرير العبيد، إلى الفقراء من أعضاء جماعات عرقية بعينها أو أحياء حضرية، أو إلى الفقراء على نحو عام - ولكن الوقف يمتد أيضًا لتدعيم مدارس القانون أو الطرق الصوفية، أو توفير البنية التحتية مثل المياه والكبارى، وبطبيعة الحال بناء المساجد وما يلحق بها من المدارس (Hoexter 122, 128 : 2002. وفي هذا السياق نجد تشابها بين فكرة المحبة caritas ومبدأ التقرب إلى الله. ففي حالة الوقف نجد أن هذه الفكرة تقدم لنا متصلا بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وكلاهما يعتبر مكونا جوهريا في رفاهية الجماعة والمؤمنين بعامة. أما الصورة العملية لمفهوم المحبة فهي فضيلة ذاتية، وهي أسلوب للتفاعل حيث يتوسط الله العلاقة بين الأنا والآخر، على اعتبار أنه الآخر المقدس الذي يمارس فعل المحبة تقربا منه أو لوجهه، بحيث يصل في النهاية إلى الآخر الأرضي (الإنسان).

ومن ثم فإن إدارة الوقف وليس مفهومه هو الذى يعكس الأفكار الإسلامية حول الحقوق، والواجبات، والمسئوليات المرتبطة بالرفاه الجمعى.

فأولاً، نجد أن الطابع غير المحدد نظامياً للأمة - جماعة المؤمنين - قد جعل الوقف مجالاً للتنافس على القيادة كما تعبر عنها القدرة على رعاية الصالح العام. فقد نظر إلى الحكام على أنهم مسئولون عن النظام العام، ولكنهم غير مسئولين عن رعاية المصلحة العامة. لقد كان يتوقع منهم أن يوفرُوا الشروط العملية لتحقيق هذه المصلحة. ومن ثم فليس من المستغرب أنه بينما ضمن الحكام النظام العام بوصفهم حكاماً، فإنهم تنافسوا على تقديم العون العام كأصحاب وقف، أى على أنهم قادة مجتمع (المرجع السابق: ١٢٣). ومن الملاحظ أن العلماء قد حافظوا على دور مركزي ليس فقط فى صياغة مفهوم الصالح العام، ولكن فى الإدارة اليومية من خلال عملهم فى مؤسسات الوقف. وكان ذلك يتطلب قدرة قانونية وإدارية فى التوفيق بين المصالح المختلفة التى كان على الوقف أن يحققها.

ومن الانصاف أن نقول إن الأدوات العقلية، والتنظيمية، والفقهية فى التوليف بين المصالح التى يغطيها الوقف والتغير فيها، هذه الأدوات كانت جميعها فى أيدي العلماء (المرجع السابق: ١٢٧). إن أحد التعريفات ذات التوجه السوسيولوجي لمفهوم "العلماء" هو أنهم أولئك الذين يقودون المجتمع والذين يشكلون المجال العام وذلك عبر انفاذ تفكيرهم العام والقانوني فى إدارة الوقف. ولقد ساعدت هذه الوظيفة على إضفاء الشرعية على دورهم وعلى تسهيل هذا الدور كشكل من أشكال الوساطة بين الحكام وعامة الناس، وربما يكون هذا الدور أكبر من دورهم كحاملي معرفة، أو دورهم كدارسين، وأساتذة، ودعاة. إن الحقيقة التى مفادها أن الشكاوى كانت تؤثر على الإدارة غير الصحيحة للوقف فى الإمبراطورية العثمانية، والتى اتضحت فى القضايا التى نظرت فى المحاكم على نحو مطرد، بما فيها قضايا إدارة الوقف، هذه الحقيقة تكشف عن أن كل مواطن له الحق فى أن يرفع قضية دفاعاً عن

الصالح العام. أما الجماعات المحلية فقد اعتبرت نفسها الخط الأول للرقابة على حسن استخدام الوقف، أى باستخدامه لخدمة القطاعات المختلفة من السكان التى يوجه إليها خدمات الوقف (Gerber 2002: 76). إن متطلبات تحقيق الفضل أو الإحسان يتم تحقيقها عبر عملية متصلة من التفاوض والتفسير للمصالح المشروعة، ومن ثم صياغة "خطاب مستمر" حول الصالح العام ومايرتبط بها من أساليب للتفكير العام، الذى يقوده وينشره العلماء. إن هذا المنحى أدى إلى إنتاج معرفة فقهية غنية، وإن كان صاحبها قدر من التشدد القانونى. ومن هنا فسوف أبدأ الآن فى التعرف على الأسس النظرية لهذه العملية، أى تكوين الخطاب العملى والفقهى حول الصالح العام.

انتصار التفكير العملى وأقول النهضة المحورية

لقد تطلب الفقه والنظرية التى قام عليها، وهى نظرية أصول الفقه، منهجا من التفكير مختلفا عن منهج علوم الدين والفلسفة. إن التركيز على البعد التفاعلى والتصدى للأفعال الاجتماعية يعد ضرورة حتى يتمكن الإنسان من أن يضبط ذاته أخلاقيا وأن يكون مسئولا من الناحية القانونية عن أفعاله. لقد قيل إن التقنية الرئيسية فى فلسفة القانون تنحصر فى التالى: "طالما أن طاعة الأوامر المقدسة.. تعتمد على اختراقها من قبل الإنسان، فإن الأوامر يجب أن تكون مشبعة بمراعاة المصلحة الإنسانية" (Masud, 1995 [1977]: 119) . ومن ثم فإنه ليس من المستغرب أن يركز عدد كبير من الكتاب منذ القرن الحادى عشر وما يليه جل اهتمامهم على فكرة المصلحة على أنها المبدأ الكلى العام الذى يضافى على كل الأوامر قيمة قانونية (المرجع السابق: ١٢٢). إن مفهوم المصلحة يقدم البرهان التصورى لتحديد وجهات النظر ذات الطابع النظرى والموجهة نحو الممارسة الواقعية والتى تدور حول الصالح العام والذى يصلح لأن يكون أساسا لتجسيده فى الواقع.

وتشتق كلمة المصلحة من الجذر "صلح" أى أن يكون الإنسان صالحاً، بمعنى أن يلتزم بكل القيم الإيجابية بدءاً من الانصياع إلى الحق، والأمانة، والفضيلة، وحتى العدل والاستقامة (المرجع السابق: ١٣٥). إن المصلحة وما يرتبط بها من فكرة الاستصلاح - التى تشتق من نفس الجذر، والتى تدل على طريقة التفكير لتحقيق المصلحة - فكرة المصلحة هذه وما يرتبط بها أصبحت من الكلمات الرئيسية فى الحوار حول الموضوع. إن منهج التفكير العقلى المصاحب يرتبط بهذا التأمل النظرى الأوسع وهو يقف ضد الاتجاهات الأخرى التى تعول كثيراً على الأساس النصى. ففى منهج المدرسة المالكية، وهى واحدة من المدارس الفقهية الأربعة، كما أنها من أكثر المدارس التى جعلت فكرة المصلحة فكرة محورية، فى هذه المدرسة استخدم هذا المنحى لتجاوز أوجه القصور التى أشرنا إليها آنفاً فى فكرة الإجماع.

وما يزال المنحى الفكرى المتصل بالمصلحة من أهم المناهج مرونة وعقلانية فى الفكر القانونى الإسلامى. إنه لا يتميز فقط بأنه أقل اعتماداً على النصوص وأكثر ارتباطاً بالتراث من المناهج الأخرى، ولكنه يتميز أيضاً بأنه يقوم على وجهة نظر فى الصالح العام تتحرر من النظرة التعسفية الخيالية الهشة المرتبطة بتحقيق الإجماع التى يمكن أن يسود فى أى وقت. لقد كانت هذه المنهجية منذ بدايتها أكثر ملائمة لتغيير حدود أى إجماع قائم، عبر صور التفكير العام التى تطبق على حالات واقعية محددة (المرجع السابق: ١٣٧).

وباستخدام مناهج الاستقرار والتعميم التى ميزت المذهب الحنفى، جنباً إلى جنب مع فكرة الصالح العام (المصلحة العامة) كأحد مقاصد الشريعة التى أكدها المذهب المالكى، باستخدام كل ذلك استطاع الفقيه الأندلسى

أبو إسحق الشاطبي أن يؤكد أن المبدأ الغالب في كل أحكام الشريعة هو مبدأ المصلحة. إنها إرادة الله، منزل الشريعة، تتجسد في مقاصد الشريعة التي تضع المصلحة في موقع الصدارة. وبعبارة أخرى، هكذا يذهب الشاطبي، فإن التفكير القانوني لا يمكن أن يركز على مذهب واحد أو حالة واحدة في سعيه نحو البحث عن المصادر القانونية، ولكنه يجب أن يرتبط بأهداف القانون. والأساس الديني لمثل هذا التفكير واضح تمام الوضوح : "قاله يضع القانون.. لمصلحة العباد.. في الحاضر والمستقبل" (المرجع السابق: ١١٨-١١٩). ووفقا لهذا المنحى فإن الاعتماد على القياس لا يمكن قبوله، لأنه في هذه الحالة يعتبر تفكيراً قانونياً ناقصاً يعتمد على اشتقاق القواعد من نص معين، ومن ثم يمنع أي فكر استقرائي يعتمد على براهين نصية وليس على نص واحد (المرجع السابق: ١٢٨).

وعلاوة على ذلك، فإن الاستصلاح كمنهج للبحث المنظم لتحقيق المصلحة يختلف عن الاستحسان ذلك المفهوم الذي يفضل أنصار المذهب الحنفي. ويعبر المفهوم الأخير عن سعي الفقيه الفرد إلى البحث عن أفضل الحلول لحالة (قضية) معينة (ومن ثم يمكن أن تقارن بفكرة المعادلة في القانون العام) طالما أن التفكير بواسطة القياس يمكن أن ينتج عنه حل ضار بالمنفعة (أو المصلحة). أما الاستصلاح فإنه ينتج عن منهج متكامل لتحديد الصالح العام وتنميته، ومن ثم فإنه يقارن بمبدأ القانون الروماني المتعلق بالمنفعة العامة. وبالرغم من بساطة المقدمات التي يقوم عليها فإن منهج الاستصلاح هو منهج دقيق للتفكير العقلي يقوم على الفكرة النظرية للمصلحة، أما الاستحسان فإنه يقوم على تطبيق منهج للمعادلة بين حالات محددة. وبهذا المعنى، فإن الاستصلاح ينطلق من منطق نفعي. فالحكم الذي يقوم على المصلحة وما يرتبط بها من منهج للاستصلاح، لا يجب أن يكون

مفيدا في حد ذاته، أى بالرجوع إلى فكرة المنفعة على أنها فكرة كافية فى موقف معين وفى حالة قانونية بعينها، ولكن بالإشارة إلى مفهوم أوسع للمصالح العام، الذى يوازى مفهوم الجمهورية (أو الصالح العام بالمعنى الذى وجد فى الفكر اليونانى الرومانى). ويتم تحقيق هذا الهدف من خلال تطبيق القواعد القائمة على خلفية وجود مصلحة جمعية تتفق مع إنفاذ القانون نفسه (المرجع السابق: ١٢٩-١٣١).

وتختلف المصلحة عن المنفعة فى أنها، من الناحية الدينية لا ترتبط بهذا العالم ولكنها تربط ما هو صالح أواخر فى هذا العالم بما هو صالح أو خير فيما بعده، وهى من الناحية السوسولوجية لا تقتصر على الصالح العام المرتبط بالمنافع المادية، وخاصة مجموع المنافع المرتبطة بأطراف مختلفة أو فاعلين مختلفين (المرجع السابق: ١٣٢). ومن الناحية الأخرى فإن المصلحة لا تكشف عن أوجه القصور الموجودة فى فكرة المنفعة العامة فى القانون اليونانى (Crone 1987: 11). إن الفكرة القانونية حول المنفعة العامة ترتبط بالمفهوم الأوسع المعيارى عن الجمهورية (الصالح العام) (Crone 1987: 11)، أما المصلحة (بالمعنى الإسلامى) فبالرغم من أنها تخضع لعمليات إجرائية قضائية فى شكل الاستصلاح، إلا أنها تبقى قريبة من تفسير ما من تفسيرات مفهوم الصالح العام (بالمعنى الذى ظهر فى القانون الرومانى)، ذلك هو التفسير الذى لا يرتبط من حيث المبدأ بأى شكل من أشكال المساومة مع أية مقتضيات ملازمة للحاكم. فاتباع المصلحة يحمى القانون ضد أى سوء استخدام لتحقيق منافع يتم إملأؤها من خارج المصالح المشروعة فى موقف محدد.

وفضلا عن ذلك، فإن فكرة المصلحة تشتمل على معنى ما من معانى المحبة (بالمعنى الذى وجد فى الفلسفة المسيحية)، وهو يرتبط بالوظيفة

الخدمية التي تؤديها مؤسسة الوقف كمؤسسة حيوية لتحقيق المصلحة وتطبيقها. ومع ذلك، فإن هذا لا يمكن أن يتساوى مع مؤسسات الإحسان التي ظهرت داخل الدولة المسيحية اللاتينية، من خلال تطبيق فكرة الصالح العام المسيحي التي أوضحناها في الفصل الثالث. فهذه الفكرة الأخيرة نتجت عن التوليف بين تراثين مختلفين؛ التراث المسيحي حول المحبة والتراث القانوني (التشريعي) للقانون الروماني. أما فكرة المصلحة (في التراث الإسلامي) فإنها في الوقت الذي ضمت فيه طبقات متعددة من الموارد التراثية بداية من الفلسفة الإغريقية، ومروراً باليهودية والمسيحية، وانتهاءً بالقانون الروماني نفسه، هذه الفكرة قد تطورت في شكل خطى وبطريقة مستقلة ذاتياً من داخل العملية المتصلة - الحذرة - للبحث عن الإجماع الإسلامي.

وفي نفس الوقت، فإن فكرة المصلحة يمكن فهمها بطريقة تعددية، عندما نتحدث عن المصالح (جمع مصلحة)، التي تشير إلى المصالح التي يجب أن نسعى إلى تحقيقها في المواقف المختلفة في الحالات القانونية. إن المصلحة يمكن أن تتحدد في ضوء شروط دينية - نظرية، وتشريعية - علمية، أما المنفعة العامة (بالمعنى الروماني) فإنها تبقى فكرة فقهية قانونية، وبالتالي يصبح مفهوم الصالح العام مفهوماً نظرياً أكثر انفصالاً عن الحقل القانوني - وهو ما حدث في عصر النهضة المحورية للدولة المسيحية اللاتينية. ومع ذلك، فإن المصلحة لا تتساوى مطلقاً مع المصلحة الشخصية حتى وإن تساوت مع مصلحة منفصلة (أي مصلحة بعينها). وتشير كثير من أنواع المصالح إلى فكرة المصلحة كفكرة أصيلة فمن الجدير بالذكر أن تشير فتوى أصدرها الشاطبي حول الوقف إلى أن مبدأ المصلحة ينطبق من أجل الحفاظ على طبيعة الوقف كنوع من الهبة لكي يتحقق نوع من المصلحة العامة عبر الاستفادة من شيء محدد (مسجد محدد أو مدرسة محددة وهكذا).

وكان هدف حكم الشاطبي هذا هو أن يحارب الممارسة التي انتشرت في هذا الوقت في الأندلس والتي بمقتضاها تم استخدام عوائد الوقف في تمويل خدمات عامة (مثل المساجد في المدينة برمتها) ومن هنا تضاف موارد الوقف إلى خزينة السلطان (بيت المال) (93 : [1997] Masud 1995). وذهب الشاطبي في هذا الصدد إلى القول بأن حماية المصلحة يتطلب الالتزام بالإرادة الخاصة لمناح الوقف بشرط أن يتم كنوع من التقرب إلى الله.

وثمة تغيير عن وجهة النظر تلك المتعلقة بالصالح العام كما يتجسد في فكرة المصلحة ظهر في الآراء التي قدمها المعتزلة، الذين أشرنا إليهم في مكان سابق من هذا الفصل. لقد نظرت هذه المدرسة الفكرية إلى هذا النمط من الصالح العام على أنه أحد المقتضيات العقلية، وهو ينبثق من مفهوم عقلى عن العدالة المقدسة. إن نقطة القصور في هذه النظرية هي أنها لم تستطع أن تحدد الآليات الفعلية للحكم والتفكير القانوني التي يمكن أن نصل من خلالها إلى الصالح العام. وبعبارة أخرى، فإن هذا المنحى لم يستطع أن يسد الفجوة النظرية بين الوسائل (الأفعال القانونية والأخلاقية) والغاية من المصلحة العامة (المرجع السابق: ١٣١). لقد واجه المعتزلة مشكلة تشبه العضلات التي واجهها فلاسفة الرواق ومعهم شيشرون (انظر الفصل الثالث) عندما لم يستطيعوا أن يربطوا أهداف الفعل بآلية للممارسة الانعكاسية المرتبطة بالتفكير العملى. وعلى مستوى الدرس الفقهي فثمة رؤية نظرية قوية حول الفعل تشبه تلك التي طورها الأكوييني تظل كامنة في الفكر الإسلامى. فبدلاً من اعتبارها فجوة في هذا الفكر فإن وجود هذه النظرة بشكل ضمنى يعكس توجهها أقوى نحو الممارسة فيما يتصل بمشكلة الربط بين الفكر العملى وبين الأهداف الواقعية. إن هذا الربط أو التوليف بين الحل الفقهي الضمنى والنظرية التي ترتبط بالممارسة يجعل المنحى الفقهي

النظري الذي قدمه الشاطبي ذا أهمية خاصة في حل المشكلة التي واجهها الأكويني، وأن بشكل مختلف، فيما يتعلق بالبحث عن الوسائل الأكثر عقلانية لتحقيق الغايات كما تفهم بواسطة العقل والذي يحولها إلى مصلحة عليا.

إن الحل الذي قدمه الشاطبي يوضح العلاقة بين التفكير العملي والغايات من زاوية قانونية وعملية تساعد على الكشف عن المشكلات العامة التي تظهر أثناء عملية تحويل التفكير العملي إلى تفكير عام. وهو يقدم مفهوما يكشف بوضوح كيف أن التفكير العملي التأملي يرتبط بالأمر الإلهي، فهو لا يمكن أن يتحدد بواسطة السلطة فقط. إن الأمر الإلهي - وفقا لمعظم الفقهاء بما فيهم الغزالي - يجب أن يرتبط بمصلحة الإنسان، ولكن من أجل أن نحدد أن شيئا ما يعبر عن مصلحة، حتى القول بأن الأمور الإلهية ترتبط / تعتمد على المصلحة، فإننا يجب أن نحدد بعض المعايير خارج هذه الأوامر الإلهية وأن نقبلها كأساس للمصلحة" (المرجع السابق: ١٤٥). من ثم فإن الاستصلاح في هذه الحالة لا يمثل شيئا سوى التوصل إلى معيار فكري عملي يمكن من خلاله تحقيق المصلحة التي تبنى عليها الأوامر الإلهية.

وبالتوازي مع هذا الاكتشاف الذي قدمه الشاطبي، انطلق ابن تيمية من وجهة النظر القائلة: بأن كل الأوامر الإلهية تبنى على المصلحة، وهي وجهة نظر تهاجم ضعف الفرضية التي قدمها المعتزلة والتي تقول: إن الذي يوجد هو ارتباط صدفه بين ما هو أخلاقي بالضرورة بالنسبة للإنسان وبين الأوامر الأخلاقية المنزلة من الله. إن وجهة نظر ابن تيمية في المصلحة تساعد على سد الفجوة بين الاثنين، وذلك من خلال التأكيد على المسؤولية الأخلاقية للإنسان في البحث عن المصلحة. فبينما ينكر ابن تيمية بأنه لا توجد مصلحة قط لم يتم التعبير عنها في الوحي، فإنه أقر بإمكانية وجود مصلحة (خاصة المصالح الخاصة المرتبطة بمواقف محددة) لا يمكن أن

يعثر عليها الفقيه فى النص المصدر. وهذا ما يجعل من الضرورى وجود بحث نشط عن هذه المصالح فى سياق تفاعل محدد، أو موقف محدد، أو حالة قانونية محددة.

ولم يقر ابن تيمية فكرة الاستصلاح، إلا أنه جنباً إلى جنب مع ابن القيم (١٢٩٢-١٣٥٠) قد أكدوا على الالتزام السياسى وليس الفكرى العملى بالبحث عن المصلحة، وهو التزام على كل مسلم. ولقد أطلقا على هذا الالتزام مفهوم السياسة الشرعية. إن الترجمة الحرفية لهذه الصياغة لا تكشف عن معناها، والذى يقترب كثيراً من فكرة المصلحة. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى، فإنه يؤكد على الطابع الجمعى، والشرعى، والسياسى للنشاط المتربط بالبحث عن المصلحة العامة (Masud 1995 1977: 148-49). ومع ذلك، فمن الواضح أن أكثر الآراء راديكالية حول المصلحة هى تلك الآراء التى ظهرت عند فقيه آخر من فقهاء الحنابلة كان معاصراً لابن تيمية وهو "تجم الدين الطوفى" (توفى ١٣١٦). لقد أعلن بوضوح تام أن المصلحة هى المبدأ الأساسى للشرعية، وهى بوصفها كذلك فإنها تعتبر أعلى من الإجماع أو النص. ففى ضوء الحقيقة التى مفادها أن كلا من المصادر النصية والآراء والفقهية التى يقوم عليها الإجماع تأتى على شكل متفرق وغير متسق، ولذلك فإن البحث عن المصلحة كتجسيد للمصالح العام، وفقاً لما ذهب إليه الطوفى، هو المعيار الأوحد الذى يمكن من تشكيل منهج متسق للتفاوض والجدل والنقاش (المرجع السابق: ١٤٩-١٥٠). إن هذا الموقف على الرغم من أنه يشكل ضرباً من التجديد الراديكالى على المستوى النظرى يعيد تشكيل الهرم التقليدى للمبادئ القانونية، إلا أنه لم يقدم مساعدة عملية كبيرة ولا أهمية منهجية من وجهة نظر نظرية الفعل طالما أنه لم يطرح معيار التفكير العملى كإشكالية ضرورية للوصول إلى المصلحة.

ومن ثم فإن بالإمكان أن نعتبر أن اهتمام الشاطبي بالمصلحة هو نوع من التراكم للتراث القوى للتأمل في الطابع الفكري للفعل الإنساني. ذلك التراث الذي تراكم ووصل إلى ذروته في عصر النهضة المحورية، وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن عمل الشاطبي قد ظهر في وقت أقول النهضة المحورية. لقد تأثرت صياغاته النظرية بالتغيرات الاقتصادية الاجتماعية الحادة التي شهدتها المجتمع الأندلسي في القرن الرابع عشر، إن هذه التغيرات الحادة قد أدت إلى الاعتماد على القياس. ومن ثم فقد جعلت الأحكام الشرعية غير كافية لحل القضايا القانونية، ومن ثم فقد تطلبت حالة من إعادة بناء المبادئ الشرعية الأوسع للقانون الإسلامي الذي يمكن أن تستق منه قوانين الحكم (المرجع السابق: ٥٥). لقد ورث الشاطبي من المناقشات السابقة، والتي استغرقت الفترة من القرن الحادي عشر إلى عصره، الرأي القائل بأن مقاصد الإرادة الإلهية، ومن ثم الشريعة، هي التي تشكل مصلحة الناس. ولقد كان الشاطبي واضحاً على نحو خاص في رؤية الغاية النهائية للشريعة على أنها تحقيق المصلحة. ونجد هنا رؤية للمصلحة تتسم بالموضوعية والقرب من الواقع، على غرار وجهة النظر الرومانية حول الصالح العام (انظر الفصل الخامس). ويكمن الفرق بينهما كفكرتين نظريتين يبحثان في المصلحة، يكمن في أن المصلحة بالمعنى الإسلامي تنطبق أيضاً على أشكال التفكير القانوني. ويجب أن نلاحظ أن الشاطبي قد أوضح في عمله حول فلسفة القانون عدم قبوله الواضح لأي مناقشة دينية أو فكرية للشريعة. إن مثل هذه المناقشات المجردة هي مناقشات تبتعد عن مجال الشريعة نفسها، طالما أنها لم ترتبط بالمسائل المتصلة مباشرة بالفعل والحكم وعلى أساس هذه القاعدة المضادة للفكر النظري العقلي قدم الشاطبي أكثر الصياغات النظرية اكتمالاً للأفكار الإسلامية حول الصالح العام وحول السعي نحو تحقيقه.

ومن ثم فقد اضطر الشاطبي أن يؤكد بشكل لا لبس فيه على أن المرء يجب أن يعطى أولوية فى التفكير القانونى للنتائج المترتبة على الفعل وذلك من أجل أن يراجع ما إذا كان هذا التفكير يخدم هدف القانون (المرجع السابق: ١٢٣). إن مبدأ المصلحة فى المنحى الفكرى للشاطبي، وبعيداً من أن يكون منهجاً ملائماً للتفكير القانونى، يعد مفهوماً أساسياً يربط حياة البشر فى كل أبعادها : المادية والعاطفية، والفكرية (المرجع السابق: ١١٤، ١٥١). فالمصالح البشرية المتعددة والمتباينة (تلك المصالح التى تعد ضرورية لتشكيل العلاقة بين الإنسان والله والمحافظة عليها : أى الذات البشرية، والتناسل، والملكية، والعقل) هذه المصالح تجتمع سوياً فى منظومة تشكل نظاماً متدرجاً يشتمل على سلسلة من المصالح الأخرى التى يحتاجها الإنسان، أو التى امر الله بها. والنتيجة المترتبة على ذلك هى وجود فكرة مرنة وشاملة عن المصلحة تتفق مع أهداف القانون، حتى وإن كانت المصالح الواقعية والمتعددة هى الموضوع الفعلى للتفكير العملى الاستقرائى الذى يقوم به المشرع مطبقاً إياه على حالات محددة (المرجع السابق: ١٥١-١٥٢).

وقدم الشاطبي أيضاً عنصراً هاماً يجعل المسألة أكثر تعقيداً - وهو عنصر يضيف على رأيه طابعاً مميزاً - حول التقاطع بين التراث الخطابى وعالم الممارسة و"الحس العام" (أو الشعور العام) فقد أصر الشاطبي على التمييز بين المصالح كما يتم تحديدها فى الخطاب المنزل (الكتاب)، والمصالح كما توجد فى عالم الحياة الإنسانى وفى العلاقات الإنسانية. إن تلك الأخيرة ليست مصالح خالصة، ولكن تكتنفها المصاعب والمعاناة أو عدم الرضا. إنها ترتبط بالعادة التى يتحدد فى ضوئها بشكل متكرر بعض الأشياء باعتبارها مصالح وبعض الأشياء الأخرى على أنها مفسد. إن هذا التمييز

يوضح أن الحس العادى العملى لا يستطيع أن يعبر عن حاجات البشر؛ فالأمر يحتاج إلى قدرة خطابية معرفة تعريفاً جيداً (المرجع السابق: ١٥٥).

ومن ثم فإن الممارسة الاجتماعية تكشف عن مستوى أول من التفكير العملى التأويلى يتمثل فى سعى الفاعلين نحو تحقيق المصلحة. إن هذا التفكير ليس تفكيراً متخصصاً يقوده فكر خبير، ولكنه تفكير العامة، ومن ثم يمكن أن نطلق عليه التفكير المرتبط بالحس العادى أو العام. ومن ناحية أخرى، فإن خطاب الشريعة هو الذى يحدد المصالح بطريقة مطلقة. إن هذه المهمة التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بوظيفة الخطاب النبوى تعد وظيفة لتحقيق الهدف نحو غرس شعور هادف للصواب والخطأ فى الفعل الإنسانى، وتحقيق العقلانية العملية عبر التعلم فى الفعل، والذى بدوره سوف يتحول الفعل إلى مجرد سلوك نفعى خالص لتحقيق مصالح منفصلة ومحددة سالفاً^(٧).

إن مثل هذا الحقل من التوتر المستمر بين تعقد العالم الاجتماعى، حيث لا تتحدد المصالح والأدوار بطريقة خالصة، بحيث يستطيع الفاعلون تعريفها بدقة من ناحية، وبين الأمر الأخلاقى فى الشريعة بأن نفعل الخير ونبتعد عن الشر من ناحية أخرى، أن هذا التوتر بين المستويين هو الذى يجعل التفكير العملى المرتبط بالفعل يتطور وينمو. إنه يأخذ شكل إرساء حجر الأساس لصياغة قوانين حول الإنسان على أنه فاعل حر (مختار) مسئول عن أفعاله، ليس فقط من الناحية الأخلاقية، ولكن أيضاً من الناحية القانونية. أما فى الحالات التى لا تقدم فيها الشريعة أو العادة تعريفاً محدداً لما هو صواب أو خطأ (الحلال والحرام)، يكون الاجتهاد، الذى يقدم المسعى المنهجى لإيجاد حلول إبداعية، نحو الطريق الذى يجب السير فيه. ولذلك فإن الاعتراف بأهمية وشرعية الاجتهاد كان بالنسبة للشاطبى الأساس الذى يقوم عليه النقاش والتفاوض. فبعد مراجعة كل الحلول الافتراضية لحالة ما لا توجد

بشأنها إجابة، أو عدم معرفة ما إذا كان الفعل حلال أم حرام (مثل أكل لحم الميتة من أجل البقاء في حالة عدم توفر طعام آخر) فإن رأى المجتهد في هذه الحالة يكون ملزماً من الناحية القانونية (Masud 1995 [1977]: 156-57).

وبينما لا يستطيع أحد أن يجادل في درجة تعقيد العوالم الاجتماعية والمشكلات المرتبطة بعملية تعريف وتحديد المصلحة، فإن الوعي بذلك لا يبرر وجود مفهوم نسبي للمصلحة. ولقد ميز الشاطبي تميزاً واضحاً بين المصلحة التي تحمل فكرة تقنين المصلحة كخير عام/ كمصلحة عامة (حتى دون تحديد لكونها مصالح عامة، كما هو الحال في المصطلح الذي يتكرر استخدامه وهو مصطلح المصالح العامة) لقد ميز الشاطبي بين هذا النوع من المصلحة وبين السعي نحو تحقيق المصالح/ التفضيلات الخاصة والرغبات العاطفية. ومن هنا فقد أعاد هذا الفقيه الأندلسي تأكيد أن المصلحة، هي في النهاية القدرة على تحرير الفاعلين البشريين من ضغوط العاطفة وتجعلهم عبيداً مؤمنين بالله. وهي بذلك تحقق مقاصد الشريعة (المرجع السابق: ١٥٨). لقد أبان الشاطبي على نحو قاطع أن المصلحة هي الآلة ذاتها التي يتحقق بها القانون الإلهي من حيث إنها تخدم الرفاه الإنساني، وترفع عن البشر أشكال المعاناة. ومن ثم فإن المصلحة تظهر كشئ أساسي في كل القواعد القانونية، ويجب أن تنعكس في المنحى الفكري العملي للفقهاء الشرعي، يساعده في ذلك تطبيق منهج الاستصلاح. وفي مقابل النموذج الثنائي التدرجي للتراث السائد في أوروبا المسيحية، والذي لم تستطع الحداثة الليبرالية أن تتغلب عليه بل دعمته (انظر [1999] Santoro, 2003، انظر الفصل الخامس)، على العكس من ذلك لا تكون المصلحة العليا في الحالة الإسلامية هدفاً لأن نخرق بواسطة الذات الفاضلة، ولكنها تظهر عبر التفاعل:

فهى تبنى من خلال العلاقات الذاتية الداخلية. إن الاستصلاح منهج فقهي وفكرى عملي لتأكيد المصالح من ثم منحى ذاتي خالص.

ومن الكلمات المترادفة مع كلمة الاستصلاح والتي استخدمها الشاطبي كلمة "الاستدلال" والتي لا تعنى العثور على المصلحة في موقف معين ولكن العثور على الدلالة الصحيحة (161-162 : [1977] Masud 1995). وبالتدقيق في هذا المفهوم نكتشف أن نظرية الشاطبي في القانون تعتمد بالضرورة على نظرية في اللغة تقارن بين الشريعة كما ينطق بها الخطاب النبوي و"اللغة العادية" بالمعنى الذي استخدمه "فتجنشتين"، وهو نوع من المران اللغوي يفرض حدودًا داخلية على الصياغات اللغوية، ومع ذلك فإنه يوضح القوة التواصلية في تسهيل الفهم الذاتي والرابطة الجمعية. ومن ثم فإن فلسفة الشاطبي في القانون تضع حلاً واضحاً للمشكلة النظرية التي تكمن خلف الطبيعة الفكرية العملية للفعل (انظر الفصل الثاني). لقد ذهب الفقيه الأندلسي على نحو لا لبس فيه إلى أن "الحكم لا يشتق على أساس المعاني التي توضح للكلمات ولكن على أساس آخر هو ما يترتب عليه من أفعال أو ما يسمى الاقتداء بالأفعال، كما يسميه الشاطبي" (المرجع السابق: ١٧٥). لقد شرح الشاطبي الألفاظ المرتبطة بالآليات المنظمة "لمنطق الممارسة" (انظر الفصل الثاني) فمن خلال الإشارة إلى طابع "الأمية" في الخطاب النبوي بمعنى أنه خطاب نزل على شخص عادي أمي. فالمرء لا يستطيع أن يفهم الشريعة ومقاصدها دون أن يشير إلى الحس المشترك لهؤلاء الذين يخاطبهم النص القرآني. ومن الواضح أن خصيصة "الأمي" للرسول بوصفه الوسيط الذي استقبل القرآن - وهي خصيصة تميزه عن قبله من الرسل. وهي خصيصة تتفق مع ما أشار إليه القرآن بأن محمد هو "النبى الأمي" أى بمعنى الرسول العادي أو الذي جاء من العامة.

إن الطابع العادى لكلام النبى يبدو وكأنه يتعارض مع فكرة الملامح الإعجازية للخطاب القرآنى. ومع ذلك، فإن الخطاب القرآنى يفهم على أنه يقوم على القوة المطلقة للكلمة. إن محمد هو نبى أمى ولم تتحدد عملية جمع القرآن إلا فى وقت متأخر لسد حاجات عملية فيما يتصل بتثبيت التراث؛ وهى عملية سكت عنها - وعن ضرورتها- الرسول سكوتا تاما^(*). لقد نظر المسلمون إلى القرآن على أنه نص خاتم يجاوز ما قبله من نصوص، تلك النصوص التى يذهب (المسلمون) إلى القول بأنها حرفت من قبل أناس يستخدمون الكلمة الإلهية لتحقيق مصالح دنيوية. أما تنزيل القرآن فقد جاء فى شكل كلام الله الذى تحدث به إلى الرسول عبر الملك جبريل، وقد قام الرسول بدوره بنقل كلمات الله إلى أتباعه الذين حفظوها عن ظهر قلب. ومن هنا فإن القرآن يجب قرأته ونقله "بلغة عربية خالصة" وسليمة.

ولقد أوضح الشاطبى أن المستوى الأول لوضوح الشريعة يتمثل فى كونها تسرد باللغة العربية العادية، ومن ثم فإنها ترتبط بسياق محدد. ولذلك فإن موقف الكلام المثالى الذى يحدده القرآن والظروف المحيطة بعملية نقله يشكل مستوى ثانيا من الوضوح له طابع العمومية ظلما أنه قابل للترجمة لكل اللغات الموجودة. إن هذا المستوى يعمل من خلال آلية الاسترجاع التى تظهر فى نمط التفكير الذى يطوره الشاطبى، والتى تعنى استخلاص معان صحيحة مشتركة عن طريق الاستنباط من النص على أساس من إدراك المصلحة التى تساعد على تأسيس نوع من الوضوح العام للنص. وبعبارة أخرى، فإن اللغة العادية للخطاب النبوي تترجم إلى لغة عامة تحكم الممارسة

(*) هذا السكوت كان مقصودا لأن الله وعد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم بأنه جل شأنه قد تكفل بحفظ القرآن وذلك فى قوله تعالى: "إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون" (سورة الحجر) وقوله تعالى: "إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه" (سورة القيامة). (المترجم)

الاجتماعية وتنظيمها وذلك عبر منهج الاستصلاح الذى يرتبط بمقاصد الشريعة. أما البعد الفكرى العملى لهذا المنهج فإنه يصل إلى مستوى التدقيق (التمحيص) الذى يساعد على تجاوز الحدود المغلقة للجماعة المحلية. ومن ثم فإنه يشكل نقطة عليا فى البحث عن العمومية من خلال التراثات الخطابية التى تخلق اختراقا محوريا. إن منهج القياس، الذى يتصف بكونه مرتبطا بالنص من ناحية وبالمنطق الأرسطى التأملى والثائى من ناحية أخرى، هذا المنهج يعد منهجا غير كاف للاستجابة للوعد المحورى بتحقيق العمومية (Masud 1995 [1977] : 178-179).

ولقد ذهب الشاطبى خطوة أخرى إلى الإمام عندما أوضح أن صفة الأُمى كما يستخدمها العرب لوصف أنفسهم ولغاتهم كان يقصد بها تمييزهم عن الإغريق وعن كل الحضارات القديمة التى قامت على القراءة والكتابة وعلى الاستخدام المكثف لعالم الكتابة، بينما فضل العرب النقل الشفاهى والتراث الشفاهى. ومن الواضح - وقد كان الشاطبى واعيا بذلك - أن هذا الميل نحو الكلمة المنطوقة قد تغير بشكل سريع فى القرنين الأوليين للإسلام، وذلك نتيجة لصعود الإسلام وانتشاره السريع - وقد اشتملت هذه العملية أيضا أولا على عملية تدوين القرآن، ثم ثانيا على عملية تدوين الحديث ثم شجعت على ازدهار العلوم المكتوبة للقانون، وعلوم الدين، والفلسفة، هذا إذا غضضنا الطرف عن الطب والعلوم الأخرى التى حقق فيها العرب الامتياز. وعلى الرغم من تماسك مظاهر الإرث الثقافى هذه، فإن تأكيد الشاطبى على الطابع الأُمى للشريعة الإسلامية ولخطاب النبى الذى انبثقت عنه، هذا التأكيد يدل على عملية إحياء لأهمية هذه التراثات المحورية المكتوبة والتى تراكمت فى الفلسفة وكان ينقصها الصوت النبوى كما فى حالة الفلسفة الإغريقية.

لقد أكدت نظرية الشاطبي كيف أن الحضارة المتصلة بعالم الكتابة قد لعبت دورا كافيا لنشر الحضارة وتأكيدھا، بينما كان الخطاب النبوي فى صورته الأمية خطابا ضروريا^(*)، ومن ثم فقد برهن، وتبعه فى ذلك الكثير من المصلحين المسلمين. برهن على العمومية المحورية للإسلام. ويمكن أن نربط هذه الملاحظة بما دلل عليه بعض الباحثين فى تفسيرهم لصفة الأمى التى وصف بها محمد الرسول، ولغته التى استخدمها، والعرب بشكل عام. ويذهب الباحثون هنا إلى القول بأن المعنى الذى اشتق من اللغة العبرية التى تحدثت عن شعوب العالم بأثره بمعنى قريب من وصفهم بأنهم وثنيون. ومن هنا فإن محمد (الأمى) سوف يقدم بهذه الصفة بعدا جديدا للنضج المحورى لرسالته؛ ويتمثل هذا البعد فيما منحه الله له مقدرة على أن يتجاوز كونه أميا، ينتمى إلى جماعة محددة تستخدم لغة عادية، ولكنهم من الشعوب المختارة. ومن ثم فإن هذا المعنى الثانى لكلمة الأمى يمكن أن يتصل بالطابع المعروف للرسالة المحمدية على أنها الرسالة الخاتمة لسلسلة النبوة فى الجنس السامى، وذلك على اعتبار أن التراث النبوى الذى نقدمه هو تراث مُرسَل لشعوب العالم قاطبة؛ أى "للإنسان" (المرجع السابق: ١٧٩)، أى للإنسان بوصفه "إنسانا عاديا". وبهذا المعنى، فإن ظهور الإسلام لا يعبر فقط عن أحد مجليات نهاية الاختراق المحورى ولكنه يمكن أن يفسر أيضا على أنه أحد مجليات النهضة المحورية.

وعلى الرغم من أن إشارة الشاطبي إلى ابن سينا لم تكن واضحة، ولم تكن مباشرة إلا أنه من الواضح أن رأيه يعتمد، بوعى أو بغير وعى على

(*) يقارن الكاتب هنا بين الكفاية وال لزوم فى بناء الحضارة. فحضارة العالم المكتوب كانت كافية، فى حين أن الخطاب النبوى ذى الطابع الأمى فقد كان ضروريا أو لازما من وجهة نظر الشاطبي (المترجم).

المنحى النظرى فى دراسة الخطاب النبوى الذى طوره الفلاسفة المسلمون، على الرغم من إهماله المبالغ فيه للخطاب الفلسفى، وعلى الأخص لمناهج أرسطو. فمن المعروف أنه درس الفلسفة. إن هذه الفقيه الأندلسى اعتبر، مسائراً فى ذلك لابن سينا، أن محمد والأنبياء من قبله وما جاءوا به من شرائع قد نبهوا شعوبهم إلى طريق الحق عبر خطاب تم صياغته بلغة عادية، وبذلك يكون الشاطبى قد اتخذ منحىً نخبويًا، وهو نفس المنحى الذى توخاه ابن سينا. فبدلاً من القول بأن الديانات قد جاءت لفهم الحقيقة العليا التى يمكن أن يفهمها الشخص العادى الذى يصعب عليه فهم الخطاب العقلى المعقد الذى يأتى به الفيلسوف، فإن الشاطبى قد اتخذ بدلاً من ذلك المدخل المتصل بالفاعل القانونى والاجتماعى مؤكداً على أن الالتزام القانونى يمكن أن يكون شرعياً فقط إذا ما فهم المتلقون للرسالة طبيعة هذه القواعد القانونية. ومن ثم فليس هنا من مسئولية تقع على الفاعل القانونى (المشرع) دون فهم للقانون.

وفى هذا الجزء من رأى الشاطبى ظهر بوضوح أن المرء لا يستطيع، على المستوى الاجتماعى النظرى، إن يعتمد على وجهة نظر مغلقة ذاتياً للغة العادية، فهو يقترب فى ذلك من مفهوم "منطق الممارسة" عند بورديو (انظر الفصل الثانى). فأى ممارسة مكتفية بذاتها تتطلب اتصالاً على درجة من الكفاءة، وما يجعل مثل هذا الاتصال ممكناً بين الفاعلين البشريين هو عملية الفهم والسعى النشط لتحقيق المصلحة، ولا يتم ذلك إلا من خلال صور من الاتفاق على المصالح المشتركة وطرق تحقيقها (المرجع السابق : ١٧٩). ويبدو هنا أيضاً أن المهمة التأويلية لرجل القانون تكون مجدية فقط كنوع من الامتداد والتطوير للنشاط الفكرى العلمى الكامن فى ممارسة الأفراد العاديين. ومع ذلك، فإن هذه الشريحة الأساسية للممارسة تشتمل أيضاً على معرفة بالمصلحة عبر الشريعة وإمكانية تطبيقها. وبهذا المعنى، فإن المصلحة

لا يجب أن يتم تعلمها من خلال طبقة العلماء، كما أنه لا يتأسس عليها التزامات بالنسبة للنخبة العارفة. إن الالتزام في الشريعة هو التزام عقلي، ومن ثم فإنه قابل لأن يكون مفهوما على مستوى عالمي. وتكون المهمة المنوطة برجال القانون في هذه الحالة هي أن يتركوا دوائر الاتصال مفتوحة لتؤدي وظائفها، وذلك بالبحث في المصلحة عن الدليل المنهجي اللازم للمساعدة في حل تلك المشكلات التي لا يستطيع الأفراد العاديون حلها بأنفسهم. إن الشرط المطلوب لإنجاز هذا العمل هو الاعتماد على اللغة العادية المفهومة ذات الطابع الأمي للتوصل من خلالها إلى الحلول المطلوبة تحت مظلة المنهج العالمي في الاستدلال الذي توفره عملية الاستصلاح (المرجع السابق: ١٨١).

ولقد واجه الشاطبي مشكلة كيفية التعامل مع النخبة الروحية التي استقر لها الأمر في عصره، وهم أهل الصوفية الذين جذبوا جماهير غفيرة من الأفراد العاديين، واخترقوا الكثير من المؤسسات المدنية، ولكي يواجه هذا الوضع ميز الشاطبي بين الناس العاديين الذين يتصرفون في ضوء المصلحة الذاتية (ومن ثم فإنهم يحتاجون إلى أن يقادوا إلى معرفة المصلحة)، وبين أهل الصوفية الذين اعتبر التزاماتهم نحو الشريعة التزامات غير عادية ومن ثم فإنها لا تؤسس لقاعدة معيارية بالنسبة للشخص العادي. ومن ثم فقد أطلق على أهل الصوفية "أولئك الذين أهملوا مصالحهم الذاتية"، ونظر إليهم على أنهم يقفون على طرف نقيض مع الحس العادي للشعور بالحلال والحرام كما يفهمه الأفراد العاديون. وبالرغم من أنه من المعروف أن الشاطبي لم يتعاطف مع أهل الصوفية، إلا أنه برر مدخلهم على أنه مفيد في معرفة كيف توجه المصلحة الفاعلين القانونيين نحو الوقوف في منطقة الوسط المتوازنة بين القطبين المتضادين من أقصى الشعور بالشدّة والمشقة إلى أقصى الشعور

بالمرونة والارتياح فى أداء الالتزامات، ومن ثم فإنه هنا يراوح صدى فكرة أرسطية معروفة جيذا حول الفضائل (المرجع السابق: ١٩٢-٩٣). لقد رأى الشاطبى أن التأكيد القوى على فكرة الرحمة والزهد لدى أهل الصوفية يكون مفيدا لمواجهة الوقوع فى حالة الراحة والترف من جانب الأفراد العاديين. لقد عملت الصوفية على الوقاية من هذا الخطر، على الرغم من فقدان القوة الضابطة لهذا الأسلوب الرادع أو الضابط بالمعنى القانونى الصارم.

ويبقى القول بأن وجهة نظر الشاطبى فى الفاعل القانونى، والالتزامات التى عليه وفكرة المصلحة التى تكمن خلف الفعل والالتزام، هذه الوجهة من النظر قد بنيت على نظرة للفاعل لا على أنه فاعل لسلوك متخيل، أو أنه سلوك يقوم ببساطة على حقوق وواجبات، ولكنها بنيت على نظرة للفاعل على أنه فاعل له علاقات متجذرة، وهو يفعل الواجبات التى عليه (عليها)، وهى واجبات تتبع وتبرر عبر العلاقة الثلاثية بين الذات والآخر والله (انظر الفصل الأول). وتعد الصوفية هى المذهب الإسلامى الأقرب إلى بناء ذاتية محملة بالفضائل والامتياز عبر أخلاقيات الزهد - وهى الأقرب إلى طريق الرهبنة التى رفضت فى الإسلام وفق حديث للرسول محمد - إلا أن الشاطبى قد اعتبر الطريق الصوفى طريقاً ثانوياً وليس مركزياً فى النظرة الإسلامية وفى ممارسة البحث عن الصالح العام.

وعلى الرغم من الفروق الظاهرة بين هذا الفكر الإسلامى وبين التأليف النظرى التى تحقق على يد الأكويينى فى أوروبا المسيحية، إلا أن تحدى الشاطبى للدعاء الأخلاقى الصوفى بأن نكران المصلحة الذاتية هو الأساس الصحيح لطاعة الله، هذا التحدى يكاد يقترب من استجابة توما الأكويينى للتحدى القادم من الحركات الرهبانية. وكانت الإجابة المشتركة بينهما هى أن المصلحة الذاتية لا يمكن أن تتكرر فى ضوء فكرة طاعة الله، طالما أن التوافق

مع إرادة الخالق (وهو توافق يقوم على فكرة المصلحة) هو الذى يبنى الطاعة للقانون الإلهى (انظر المرجع السابق: ١٩٦). فعندما يتم تشكيل السعى نحو تحقيق المصلحة الذاتية بحيث تتوافق مع المصلحة العامة، فإنه لا يبدو فقط مشروعاً، ولكن يبدو أيضاً كشيء ضرورى لبناء الصالح العام (الرفاه العام). إن هذه الإجابة البسيطة دفعت الشاطبى - مثله مثل الأكويينى - نحو توضيح - وتعميد - وجهة النظر المتعلقة بالفاعل القانونى وفكرة القصد بطريقة تضيف دقة وتمحيصاً على نظريته، ولكنها تكشف فى نفس الوقت عن نقاط ضعفها.

وإذا ما حاولنا أن نعمق الصياغة الإشكالية لفكرة "المصلحة" عند الشاطبى، نجد أنه أكد على أن شرعية مايسمى بالحظوظ (والذى يمكن أن يترجم إلى "المصالح الذاتية") يجب أن يتم الموافقة عليها طالما أنها تتوافق مع المصلحة العامة وليس إلى خدمة الهوى الذاتى. وتكمن المشكلة هنا فى أن الأساس الاجتماعى - الإنسانى - للحظوظ يكمن فى فكرة الممارسة الاجتماعية والعادة (وهى أحد عناصر التفكير القانونى الإسلامى) والتى تم شرحها بشكل ذاتى وباستفاضة فى النسق النظرى للشاطبى. وفى وجهة نظره، أن الممارسة، والعادة، والسعى نحو تحقيق المصلحة الذاتية بشكل شرعى يرتبط بنوع من القانون الطبيعى والذى لم تهتم الفلسفة القانونية الإسلامية بدراسة العلاقة بينه وبين الشريعة. ولقد قدم الأكويينى فى هذا الصدد منحى أكثر إقناعاً وأكثر تنظيمًا فى درس العلاقة بين القانون الطبيعى والقانون المقدس، كما انعكست فى فكرة القانون الإنجيلى الجديد (انظر الفصل الثالث). لقد أدى عدم ميل الشاطبى إلى النزعة الأرسطية وإلى علم الكلام التخيلى الذى اعتمد كثيراً على أرسطو، أدى هذا إلى وضع حدود

على قدرته التفسيرية. لقد كان ذلك عقبة منعه من أن يستخدم فكرة واضحة عن القانون الطبيعي.

ومع ذلك فإن تجنب الشاطبي لمفهوم القانون الطبيعي قد قوى تأكيده على فاعلية الشعور العادى والعادات الاجتماعية، وأهميتها فى تحديد العلاقات الاجتماعية وتوجيه الأفعال نحو تحقيق المصالح. وبهذا المعنى، فإن الشاطبي قد سبق فيكو فى فهم المشكلة المتصلة بتعريف شبكة العلاقات المترابطة بين التفاعل الاجتماعى والصالح العام (انظر الفصل الخامس). فبينما تعامل فيكو مع خطاب القانون الطبيعى (وانعكاساته فى أعمال المفكرين القانونيين المعاصرين)، فإن الشاطبي قد حقق نفس الغرض دون أن يلجأ إلى فكرة القانون الطبيعى. فقد حققت نظرية الشاطبي اتساقها وشمولها عبر تركيزها على شبكة العلاقات المترابطة بين الفعل ومقصده (الفعل والنية). ولقد اختلفت استراتيجيته عن نظرية الإرادة التوماوية المسيحية، والتي اعتمدت اعتمادًا كبيرًا على نظرية أوغسطين حول الذات المخطئة.

لقد ذهب الشاطبي إلى القول بأن النية (الإرادة) ضرورية للفعل لكى يعد فعلاً. فالفاعل الاجتماعى الذى يوصف بأنه مختار، أى أنه فاعل قادر على الاختيار ويمتلك حرية الإرادة، هذا الفاعل يظهر عبر أفعاله ونيته لطاعة أو امر الخالق (التي تعكس المصلحة الكامنة خلف الفعل) أو عدم طاعتها. ومن ثم فإن البحث عن المصلحة يعد أحد المتطلبات للنية السليمة، والتي بدورها تصبح ضرورية بالنسبة للسلوك (206-207 : [1977] Masud 1995). إن هذا التعريف للقصد (النية)، يقلل من الغموض الذى يكتنف رأى الشاطبي فيما يتصل بالعواطف، والمصالح الشخصية، والصالح العام. فما لاشك فيه أن الالتزام بالمصلحة وتوجه الفاعل لخدمة المصالح الذاتية أصبحت مسألة تتصل بالتفكير العملى الذى يوجه القصد (أو النية) أكثر من كونه مرتبطاً

بفكرة "المسئولية الشخصية" الذاتية للفاعل الحر بل من قبل حدوث هذا الارتباط. ولقد أكد الشاطبي أن الذات في سعيها - المعتمد على التفكير العملي - لتحقيق المصلحة يمكن أن تضر بالآخر. ومن ثم فإن الفاعل يجب أن يعتمد على تعريف للمصلحة في كل قضية محددة وذلك بتحديد نيته (أو مقصده) من الفعل وذلك عبر تأمله لما يمكن أن يترتب على الفعل من نتائج.

وتتطلب هذه العملية الذهاب إلى أبعد من المظاهر أو الفكرة البسيطة عن الخير والشر. إنها تحتاج إلى تحليل الطرق المعقدة التي تتشابك بها المنفعة مع عدم الرضا في الحياة الاجتماعية (المرجع السابق: ٢٠٩). ومن ثم فإن الفاعل عليه أن يعتمد في تحديد مقصده أو نيته على قدر من الانعكاسية (أو التأمل). فالإنسان عندما يتأمل نواتج فعله فإنه يحقق أعلى درجة من التفكير العملي، هذا على الرغم من الحقيقة التي مفادها أن هذا لا يتعارض مع النتائج غير المقصودة للفعل التي يمكن أن تتأكد فقط في وقت لاحق، ومن هنا فإنها لا تدخل تحت البعد الجمعي العام للمصلحة. إن هذا الشكل الاستباقي (الإقدامي) للتفكير العملي يطبق عبر فكرة الجهاد، والتي عرفها مذهب الشاطبي على أنها "عملية يفرغ فيها الشخص كل جهوده باقصى ما يمتلك للحصول على المعرفة الصحيحة للوصول إلى حكم صحيح في حالة محددة" (المرجع السابق: ٢٣٠).

والنظرية الاجتماعية الحديثة، وفي قلبها هيرماس، تهتم أيضا بالآليات الاجتماعية التي تستخدم "لتوقع" النتائج غير المقصودة وتحديد آثارها. ويزودنا تحليل أعمال الشاطبي ضمن البحث في جينولوجيا المجال العام بخلفية مفيدة للكشف عن أوجه القصور في محاولات إعادة البناء النظرى الاجتماعى المعاصر للمجال العام، والذي بنى على سوء تنظيم (بناء) - ربما بشكل لا يمكن تجنبه من وجهة نظر حديثة - لصور التراث

من أجل إقامة بناء مفهومي للتفاعل والبعد الاتصالي وسبل تنظيمهما (انظر الفصل السادس والمقدمة).

ومن الممكن القول أن الطابع المحوري ذا الصبغة الراديكالية للإسلام السنّي يكمن في حقيقة أن الإحساس (إدراك) بالصواب والخطأ الذي يعتمد على معرفة تم وضعها عبر التراث الخطابي (للإسلام السنّي)، هذا الإحساس لا يعد - منذ عهد محمد وجماعته في مكة وقبل أن يهاجر إلى المدينة - ملكاً لشريحة اجتماعية أو جماعة فكرية محددة أو خاصة. ويتم تدعيم هذا الرأي من خلال حقيقة أن أجزاء التنزيل القرآني التي شهدتها الفترة المكية عالجت مبادئ عامة، وهو موقف ساعد على أهمية الاجتهاد من جانب الفرد العادي بل ضرورة هذا الاجتهاد. ولقد تغير هذا الموقف بالتدريج مع إقامة جماعة مسلمة قوية في المدينة وإعادة فتح مكة بعد ذلك، ثم كل الجزيرة العربية من بعد. وبصرف النظر عن الصدق التاريخي، فقد كانت عملية بناء حقل قانوني متخصص، فيما يتصل بسرد التراث كما صاغه الشاطبي، كانت هذه العملية نتيجة حتمية لدرجة التعقد التي حدثت في العلاقات الاجتماعية في المجتمع الإسلامي الناشئ. ومع ذلك فإن المعيار الوحيد لقياس شرعية العمل القانوني (التشريعي) وكفاءته ترتبط فقط بقدرة القوانين على أن تستجيب للحاجات والأسئلة (القضايا) التي يطرحها بسطاء الناس.

وبالنسبة للشاطبي فقد كانت القضايا القانونية الأساسية التي تتطلب تطبيق مبادئ عامة، هذه القضايا فقط هي التي يفتح بها باب الاجتهاد لكل المسلمين وحتى أولئك الذين لا يؤمنون بالله وبالأنبياء ولا يلتزمون بالشرعية. وتتطلب الإجابة على الأسئلة المعقدة فقط مهارات فقهية (تشريعية) وفهم عميق بمقاصد الشريعة. ومن هنا فإن أصحاب الإفتاء، أي الفقهاء الذين تخول إليهم سلطة إصدار آراء فقهية (فتاوى)، يكونون مؤهلين لممارسة هذه

الأشكال العليا من الاجتهاد، ومن ثم فإنهم الورثة الحقيقيون للخطاب النبوى (233: [1977] Masud 1995). ويعمل المفتى القادر على أن يمارس دور المجتهد بمثابة الفيلسوف العملى وقائد الجماعة. وطبقا لما ذهب إليه الشاطبى، فمن أجل أن يوطد المفتى سلطته فى إصدار الفتاوى - أى الاستجابات الفقهية للقضايا التى يطرحها عامة الناس - فإن عليه أن تتوافق أقواله وأفعاله مع مضامين فتاواه. ونحن نرى هنا أن تأسس سلطة القانون عبر العاملين عليه، أى الذين ينقلونه ويفسرونه تعتمد على الكاريزما الشخصية، ولكنها لم تتحول إلى دور نظامى لا شخصى. فالسلطة تحتفظ بطابعها عبر الشخصى، الذى يرتبط بجوهر إعادة بناء الرابطة الاجتماعية، وهو الأمر الذى انجزته الحضارات المحورية وما ارتبط بها من تراثات خطابية (انظر الفصل الأول) إن الثقة والاتصال كعنصرين هامين فى الفعل والحكم يمكن العثور على جذورهما فقط فى هذا البعد عبر الشخصى.

وأخيراً، فإن الشاطبى قد اعتبر الجهود المبذولة فى الاجتهاد على أنها مجليات (مظاهر) لنمط مستقل من التفكير الذى يعكس ترابط مقصد الشريعة ويعمل على بلورة قواعد واضحة فى القضايا الخلافية: ومن ثم فإنه يقضى على مظاهر الخلاف. ويقف الاجتهاد هنا بمثابة الأداة الفكرية الأعلى التى تعمق الفهم فى القضايا الأكثر حساسية التى ترتبط بالبحث عن المصلحة وتحتاج إلى حلول فقهية. ومهما تكن مظاهر الخلاف بين أولئك الذين يمارسون الاجتهاد، فإنه يرجع إلى القصور البشرى المتعدد الجوانب فى عملية البحث عن المصلحة والذى يعجز عن أن يستوعب الطابع المتسق وغير المتناقض لمقاصد الشريعة. إن المجتهدين ورجال الإفتاء هم من بنى البشر غير الكاملين الذين ينقلون رسالة الله الكاملة بوصفه منظم الكون. أما مظاهر عدم الاتفاق فهى خلافاً داخل الفقه، وليست متصلة بالشريعة ذاتها.

ولقد استطاع الشاطبي أن يستلهم من سلطة فقهاء سابقين عليه ممن أكدوا على النظم المتعارضة والمختلفة للفكر من أمثال الغزالي وهو أحد المتكلمين وابن رشد وهو أحد الفلاسفة، وذلك لأنهم أكدوا على أهمية تجنب الخلاف الهدام واعتبروا أن ذلك هو عين التقوى (المرجع السابق: ٢٤١). ومن الأفكار الملازمة لفكرة الاختلاف في الرأي فكرة التغير الاجتماعي والقانوني. فمقاصد الشريعة تقوم على مبادئ ثابتة، أما العادات (العوائد) فإنها ليست كذلك. ولذلك فطالما أن الشريعة هي التي تحكم العادة، فإن تطبيق الشريعة يجب أن يستجيب لتغير العادات والممارسات.

ولكي نلخص الأمر فإن الفلسفة القانونية للشاطبي قد ساهمت في تعريف المصلحة كمبدأ عام لتحديد الصالح العام، وهو المبدأ الذي يجب أن يطبق في كل حالة نبحث فيها عن مصالح محددة، وليس فقط عندما لا يكون لدينا نفي صريح أو عندما لا يكون لدينا اجماع. وطالما أن القوة العليا للمصلحة كما يذهب الشاطبي، على الرغم من أنها تسكن في مقاصد الشريعة، إلا أنها يمكن أن تتحقق وتوضع موضع التنفيذ عبر جهد استقرائي من التعميم، حيث تكون النتيجة عملية مستمرة من المسؤولية التفاعلية والعلائقية لتشكيل نمط الممارسة الاجتماعية الذي يحدد الخير العام أو الصالح العام. وعند هذه النقطة من فلسفة القانون عند الشاطبي تتحول هذه الفلسفة إلى نظرية اجتماعية لها دلالة قوية في فهم الفعل الاجتماعي القائم على المعنى، والتفاعل الاجتماعي والنظام الاجتماعي العام، وضمان الترابط بين المستويات الماكرو والمستويات الميكرو، وهي فكرة هامة في فهم النظريات الحديثة للمجال العام (انظر المقدمة والخاتمة). إنها إسهام حيوي في تعريف أبعاد الفهم الذاتي والرابطة الجمعية التي تربط السلطة بالثقة والاتصال.

لقد ذهب كل من الأكويى والشاطبى، كممثلين للنهضة المحورية فى الدولة المسيحية اللاتينية والدولة الإسلامية العربية، إلى تجاوز القسمة الثنائية بين مدينتى الأرض والسماء والتى صاغها أوغسطين فى نهاية العصر القديم، أو نحو نهاية الحلقة المحورية الأولية. ويمكن القول بناء على ذلك وبكل الثقة أن الثيولوجى الإيطالى والفقيه الأندلسى قد شكلا نهاية عملية تراكمية لإعادة بناء الصياغات المحورية بطريقة سوسولوجية بالتركيز على القدرات التفاعلية للإنسان البسيط. ومع ذلك فبإمكاننا أن نلاحظ أن الشاطبى، كممثل للفلسفة الإسلامية فى القانون وكصاحب نظرية قوية فى المصلحة له الفضل من التغلب على وجه القصور المتصل بالمبالغة فى الذاتية فى تعريف الفعل من الجانب الأوروبى المسيحى - هذا على الرغم من أنه لم يكن الوحيد الذى ذهب هذا المذهب فى فترة النهضة المحورية وفى العصر الحديث (انظر : Masud 2005; Opwis 2005; Zoman 2004; Haalaq 2001).

إن نظرية الشاطبى تستحق النظر لالتزامها المتسق بالنظرة العلائقية للفاعل كذات ينخرط مع الآخر فى قضايا تفاعلية مختلفة فى عملية بناء الرابطة الاجتماعية والمحافظة عليها، وذلك بمعنيين: كمشارك فى التفاعل وكمراقب وحكم عليه. وتؤكد نظريته (يقصد بالشاطبى) على أن مسئولية الفاعل يتم المحافظة عليها دون أن يقع فى فخ البعد عنها أو اختراقها بشكل ذاتى. وربما يكون الشاطبى أقل اتساقا من الناحية النظرية والثيولوجية إذا ما قارناه بالتشديد المعمارى الكبير الذى قدمه توما الأكويى، إلا أن المنحى الذى توخاه الشاطبى يتميز بقوة أكبر فى عملية إعادة البناء السوسيوأنثروبولوجى للفعل الاجتماعى فى سياق الضوابط الحديثة.

الفصل الخامس

انهيار التراث وإعادة تعريف الحس المشترك

إعادة بناء مفهوم الصالح العام: تنوير محوري؟

لست أهدف كما أوضحت ذلك في المقدمة وفي بداية الفصل الثالث إلى الدخول في مقارنة كلية بين الحضارات. ولقد تحدد هدفي حتى الآن في تقييم التداخل الحضاري والجينولوجي داخل الإرث الحضاري الغربي الأوسع لإعادة بناء نظرية في الممارسة والاتصال كما تخلقت داخل التراث المحورية. وفي إطار هذا التحليل الجينولوجي، قدمت لنا أعمال الشاطبي، والتي درسناها في الفصل السابق، رابطة نظرية قوية بين عملية التوليف النظري التي طورها المفكرون النظريون الإسلاميون من ناحية، وإعادة بناء التفكير العام في الفكر الأوروبي الحديث من ناحية أخرى. ومن بين هؤلاء نذكر شخصيتين هامتين هما: بندكت دي سبينوزا وهو وريث دون منازع للثقافة العليا في الأندلس والفلسفة الإسلامية، وجيامباتستا فيكو، الذي أعاد صياغة التراث الفكري لكل من أوغسطين وتوما الأكويني لكي يجيب على بعض الأسئلة الجديدة التي أثارها رواد الفكر الحديث: ميكافيللي وهوبز وجرتيوس وديكارت. لقد وضع فيكو أيضا البذور الأولى لتحويل الأفكار الدينية المحورية والقانونية والشرعية إلى منحى جينولوجي تتخلله نظرية سوسيولوجية أنثروبولوجية حول أصول الرابطة الاجتماعية وتطورها، وما يصاحب ذلك من ظهور أفكار وممارسات متصلة بالعدل

الجمعى، والصالح العام، والإرادة العامة (انظر المقدمة). ومن ثم فقد قدم فيكو إضاءات تكشف عن العلاقات المتوترة بين المرحلة المحورية ومرحلة "الحداثة".

لقد رأينا فى الفصل الثالث كيف أن الأطر المثالية المرتبطة بفكرة الجمهورية المسيحية (الصالح العام المسيحى) *republica Christiana* قد قاومت بقوة عملية المؤسسة. فنفس الحركات الدينية الاجتماعية التى أعادت إحياء مؤسسة الكنيسة والحياة المدنية، هى نفسها التى بذرت بذور التجديد والتحول التى أثرت فى التوازن غير المستقر بين الممارسات والنظم. إن ذروة الفكر التجديدى التى تراكمت فى عمل الاكويينى فى القرن الثالث عشر، هذه الذروة الفكرية بدأت فى الاضمحلال التدريجى بمجرد وفاته، كما فقدت ترابطها النظامى (أو المؤسسى)، وتفتتت إلى مكونات فكرية متناثرة، بعضها دينى وبعضها مدنى (Hollweck & Sandoz 1997: 32). ولم تكن النزعة المدرسية *scholasticism* التى ظهرت فى القرن الرابع عشر إلا عرض من أعراض اضمحلال النهضة المحورية التى شهدتها الدولة المسيحية اللاتينية. وعلى عكس ما يذهب البعض، فإن النزعة المدرسية لم تكن تطويراً للفكر التوماوى، الذى تم وضعه على الهامش فى مجال الفكر والتدريس فى مرحلة العبور نحو الحداثة (MacIntyre 1990 : 149-69).

ولقد رأينا فى الفصل الثالث أنه منذ القرن الحادى عشر تعرضت محاولات الإحياء المدنى والرهبانى لضغوط على خلفية بعض الأفكار الموروثة من نهاية العصر القديم للمسيحية اللاتينية. ولم تكن هذه المفاهيم قادرة على أن تستوعب المطالب والحاجات الجديدة. ومن الناحية النظرية فإن كل الحركات والخطابات الجديدة قد حاولت أن توفق بين أولوياتها وبين النظام المسيحى، ولكنها عملت فى الواقع، وحتى بغير وعى، على قلقله هذا

النظام. وينسحب هذا القول حتى على الإنجازات التي قدمها الأكويني والتي ضمن تجديدا وتأليفا نظريا. ولقد ارتبطت عملية إحياء المفاهيم الأرسطية بواقع اجتماعي سياسي جديد وقف على طرف نقيض مع النموذج الفارق للمدينة الهيلينية (Voegelin 1997b : 110).

وعلى غير المتوقع فقد جاء رد الفعل القوي (المبالغ فيه) تجاه المنحى الأرسطي الجديد في مقابل التشطّي (التفكك) والتعقّد الحاصل في نهاية العصور الوسطى للعالم الاجتماعيّة، جاء رد الفعل هذا من الوسط الفرنسيّسكاني. ومن النتائج المباشرة لرد الفعل هذا محاولة تفكيك أفكار توما الأكويني، والتي حاولت في الوقت الذي قبلت فيه بعض الأفكار الأرسطية، أن ترفض الأبعاد الاستاتيكية والمتمركزة حول السلالة. ففي الوقت الذي ركز فيه توماس الأكويني على ربط العقيدة المسيحية بالفكر العملي الأرسطي، وضع وليام أوكهام W. Ockham . الفرنسيّسكاني الأسس التصورية التي خدمت هذه الرابطة. فقد جعل الإيمان، طالما أنه يشكل القاعدة الأساسية لبناء الرابطة الاجتماعيّة ذات الأبعاد الثلاثية (الله - الإنسان - الآخر)، جعله الملمح الأساسي لهذا النوع الجديد من الذاتية. ولقد كانت هذه هي نقطة البداية في تفكيك واضمحلال هذه الرابطة الثلاثية (انظر الفصل السادس).

ولقد أدت هذه الحركة الفكرية، والتي كانت على أقوى ما تكون بين جماعة الفرنسيّسكان في أكسفورد، إلى ظهور إعادة تفسير ديني للعقلانية العملية، والتي كانت أهميتها الاجتماعيّة الاقتصاديّة تتكاثر في العوالم الحضريّة التي تتسع باطراد. لقد تم إعادة النظر في صياغة التفكير العملي الكلاسيكي وتمت صياغتها بصورة غامضة في ضوء "الحس المشترك" للشعب. ومع ذلك فإن العقيدة ذات الصبغة الذاتية لم تتوافق بشكل

ألى مع هذه النظرة الغامضة للعقلانية العملية. وكان من نتيجة ذلك أن بدأت العقيدة تتفصل تدريجيا عن العملية الحضارية لبناء التراث والتي كانت قد تم احيائها فى عصر النهضة المحورية. فلم تسطع هذه العملية أن تستوعب المنحى النقدى الذى أسسه توما الأكوينى كشئ ضرورى لبث الحيوية فى التراث المسيحى وذلك عبر إقامة رابطة عضوية بين نمط الإيمان الذى أعيد إحيائه من العصر المحورى وبين الحاجات العميقة للعقلانية العملية (Hollweck and Sandoz 1997 : 39). ولم يكن توما الأكوينى نفسه بعيدا تماما عن هذا التطور، بل إنه كان قائد تغيير راديكالى عميق أدى إلى ربط جوهر المسيحية كلية بفكرة الإيمان دون أن يؤثر ذلك على دور الكنيسة.

ولقد ساهم الآباء المسيحيون أنفسهم، فى مواجهة التحديات التى ولدها الزخم الجديد وشجع عليه اندماج الحركات الجديدة فى المذهب المسيحى نفسه ونجاحها السريع، ساهموا فى جعل مفهوم الإيمان مفهوما مطلقا جنباً إلى جنب مع مفاهيم أساسية فى التراث. فكلمة الولاء التى استخدمت فى العصور الوسطى تحمل معنى مزدوجاً حيث تشير من ناحية إلى الخضوع الإقطاعى، وتشير من ناحية أخرى إلى الولاء بالمعنى الإيمانى. ولقد استخدم هذا التعارض أو (الغموض)، بقصد أو بغير قصد، من جانب السلطة البابوية عن طريق الدمج بين الولاء الإيمانى المسيحى والخضوع الإقطاعى، وذلك من أجل استغلاله كعامل للالتزام السياسى. ولقد عمل الآباء المسيحيون فى هذه الفترة، وذلك لمواجهة التحديات الناتجة عن الطموحات الإمبريالية، خاصة فى عهد الإمبراطور فردريك الثانى، عمل هؤلاء الآباء ليس فقط على تبنى تعريفات أخرى للولاء تلائم الواقع الجديد للممالك المستقلة البازغة (Voegelin 1997b:90)، ولكنهم عملوا أيضا على استخدام صور عدم الولاء كأداة لضبط العدو العلمانى الناشئ وذلك بالضغط على توقهم الطاغى للقوة

(المرجع السابق: ٩٣). ولقد عمل مركز الكنسية في محاولاته هذه لاحتواء القوى العلمانية، على تحويل التراث الخطابي حول الصالح العام المسيحي إلى ترسانة لحملة بلاغية (خطابية) تنتهي دائما عند سياسة القوة.

ويتطلب هذا التطور قدرًا من الانتباه المتأنى، طالما أنه يقدم الفاصل الأول في المسيرة الطويلة المبشرة ببدايات الحداثة الأوروبية. فلم تكن هذه العملية نتيجة لانهايار مفاجئ، ولكنها كانت عملية اضمحلال بطيء، ومن ثم ترتب عليه تآكل التراث الخطابي للدولة المسيحية اللاتينية. وقد تكونت هذه العملية من محاولات إعادة إحياء التراث وليس محاولات تحطيمه، خاصة عند نقاط بعينها - تمثلت في النظريات السياسية لميكافلي وهوبز وكذلك التطورات السياسية التي شكلت نظريتهما. وتكمن المفارقة هنا، في أن معظم هذه المحاولات قد أدت إلى القضاء على المصادر الداخلية للتراث وقدرته على أن يلهم مكوناته المختلفة. فقد عملت المحاولات البابوية المختلفة التي أشرنا إليها على احتواء ظهور منطق مضاد للمنطق المحوري في القوة والحكم يبنى على سيادة مستقلة للمجال الزمني، فقد كانت فكرة الإمبراطورية المقدسة بحاجة إلى أن يحافظ عليها كفكرة مضادة للطغيان الإمبراطوري، وكملاط لقيام كيانات قومية مستقلة يجمعها صالح عام مشترك. ولقد كان هذا المنحى يتطلب نوعا من الولاء تجاه السلطة البابوية على أنها الضمان المؤسسي للتحرر الجمعي من الطغيان، في ضوء وحدة الجسد الفكري والروحي للجمهورية المسيحية. وفي هذا السياق السياسي الاجتماعي الذي ارتبط بمحاولة إحياء الفكرة الحاكمة الخاصة بالإمبراطورية المقدسة، تمتع الفاعلون الرئيسيون بوعي حاد تجاه مزايا هذه الفكرة ونواقصها، والتي تنحصر في أنها فكرة لا تذهب أبدا أبعد من تمثيل عالم الله في الأرض. وتكمن المفارقة هنا في أن هذه الميزة قد أثبتت عدم

جدواها بالنسبة للمذهب الذى اتخذہ الآباء المسيحيون فى الوقت الذى قدمت فيه فكرة ثقافية لإضفاء الشرعية على السيادة المطلقة للدول القومية البازغة.

وعبر هذه الفترة الطويلة من تحليل المكونات الإيجابية للنهضة المحورية أصبح من الواضح بطريقة تم فهمها من جانب الفاعلين النظاميين والاجتماعيين الأساسيين على أنها شاقة ومؤلمة من ناحية، وعلى أنها محررة من ناحية أخرى، أصبح من الواضح أن ميدان الإمبراطورية يجب أن يؤسس فى عالم الأرض طيلة فترة بقائه، ومن ثم فإن هذا العالم يصبح عالماً مستقلاً فى مواجهة القدرة والعظمة التى تميز عالم السماء (Voegelin 1997b:91). والواقع أن كلا من مؤيدى افتراضات التفوق البابوية ومعارضيه يشتركون فى نفس الاهتمام بعالم الأرض هذا.

وهناك فارس آخر فى هذه المعركة الفكرية هو المؤلف المجهول لما يسمى بعظات يورك *York Tracts*، حيث عرف العالم، بطريقة تقترب من تحديدات أصحاب النزعة الرهبانية خاصة جناحهم الثورى (أو الراديكالى)، على أنه "عالم" مسكون "بشعب مسيحى"، أى شعب بكنيسة غير مؤسسة عبر الدهور (المرجع السابق: ٩٩). لقد دعا إلى تبني تفسير مستقل للنصوص لا يرتبط بالتراث ولا برعاية الكنيسة الرومانية، وهى دعوة بشرت بالآراء التى طرحتها الإصلاحات البروتستانتية. (المرجع السابق: ١٠١). إن مظاهر الاهتمام بالعالم المادى ونزعة المساواة التى دعا إليها الكاتب المجهول من مدينة يورك، شكلت حلقات أخرى أضافت إلى ما أكدته توما الأكويني من أن "القانون الجديد" (للمسيحية) قد كتب من خلال التقوى فى قلوب المؤمنين قبل أن يكون قانوناً مكتوباً. إننا هنا لسنا بإزاء حزب (مضاد للبابا) يقال إنه بشر بالحدثة فى مقابل حزب آخر (مناصر للبابا) يقاوم الحزب الآخر (كما ذهب بعض المحليين، انظر: 71-88 [1999] Santoro 2003). ولكن الذى

كان موجودًا هو صور من التأويلات- متداخلة أحيانًا ومتعارضة أحيانًا أخرى - للتراث، وهي تأويلات سوف تؤدي إلى فتح الطريق أمام قوى جديدة تصنع الحداثة.

وعلى المستوى السياسى، والذي شهد تشكل الدول الوطنية وإرساء دعائمها، يمكن للمرء أن يتحدث بيقين عن انهيار نظام الجمهورية المسيحية (الصالح العام المسيحى) ومع ذلك فعلى مستوى الأبنية الصغيرة للنظام الاجتماعى للمسيحية اللاتينية الأوروبية - تلك الأبنية التى تؤثر فى تشكيل الرابطة الاجتماعية والمحافظة عليها- على مستوى هذه الأبنية كان الوضع مرتبطًا بانهيار النظام. وإذا كان لنا أن نضع هذا المشهد فى عبارات فيبرية كلاسيكية، فإنه يمكن القول بأن عملية الخلاص قد بدأت تتحول إلى "الداخل" أو إلى العالم الداخلى، مع تركيز على قيمة المسعى الإنسانى فى تحقيق مملكة الرب على الأرض (Szakolczai 2001b: 356-60). ونحتاج هنا بلاشك إلى بعض التفسير والمراجعة لهذا المخطط الفيبري. ففى الوقت الذى كانت تتطور فيه المدن وتظهر الدول القومية، كان رجال الأكليروس قد بدأوا يتشحون برداء يكسبهم خصائص "المتقنين" intellectuals. ولم يعد هؤلاء يشكلون دعائم عضوية للجمهورية المسيحية (الصالح العام المسيحى)، ولكنهم وجدوا هويتهم فى نطاق "تحدد معالمه" بالتدرج. وكما أوضح ماكنتير بإقناع فإن عمل توما الأكوينى وتراثه أصبح مصدرًا أساسيًا لمثل هذه الهوية الثقافية المحددة، ولم يعد يمثل قلعة لتراث قديم (MacIntyre 1990 : 149-69). ويصدق ذلك من باب أولى على معارضى آراء الأكوينى، وأعداء السيطرة البابوية، ومن بينهم وليم الأوكهامى، الذى له أهمية على المستويين النظرى والسياسى.

ولقد اتفق على وصف التحولات العميقة في النظام السياسي الاجتماعي الذي ساد في هذه الفترة على أنها تشكل "الحداثة المبكرة"، التي امتدت من القرن السادس عشر إلى منتصف القرن الثامن عشر، والتي ترتب عليها ظهور ملكيات قومية، ومستبدة أحياناً، والتي بدأت برامج جديدة لتعبئة موارد ضخمة، ولبناء هويات جمعية جديدة. ولقد سهل حدوث هذه التحولات ظهور محاولات تأويلية وخطابية وخيالية تراكمت في تحديد مفهوم "حالة الطبيعة" بالنسبة للإنسان إذا ما ترك وشأنه، خائفاً من الآخرين جميعاً، ومحكوماً بمشاعر الغريزة المرتبطة بالمحافظة على الذات. ولقد سمح هذا الاختيار النظري الثوري بإعادة بناء مخطط العلاقة الثلاثية على نحو جديد، تلك العلاقة التي حافظت على استمرار شكل الرابطة الاجتماعية وعلى شكل النظام الاجتماعي السياسي منذ العصر المحوري.

والجديد هنا أن الجهود المبذولة في إعادة الصياغة قد تمت في غياب أصوات النبوة. وحتى منتصف القرن الثامن عشر كان هذا العمل يقوم على عملية أشبه بعملية جمع أحجار صرح محطم، وليست عملية بناء نظام جديد عبر خطاب "منظم" (انظر الفصل الأول). فعندما يظهر مبدأ جديد لتشكيل أو قيام النظام، كما في حالة مكيا فيلي وهوبز، فغالبا ما كان هذا المبدأ يتكون من خلال رفض المبدأ المحوري الذي اعتبر أنه حد من الإبداع غير المنظم للقوة السيادية. إن هذا العمل المرتبط بإعادة البناء قد تم من خلال أولئك المفكرين الذين أطلق عليهم إريك فوجلين "أصحاب النزعة الواقعية السياسية". إن هذه الواقعية لم تقلل من الموقف المتميز لهؤلاء المفكرين بل إنها عززت منه. إن سعى هؤلاء المفكرين نحو العثور على أساس تكوين الحياة الاجتماعية في الفرد (كتكوين محوري) وفي القوى التي يتمتع بها (والتي اعترفت بها التراثات المحورية ولكنها استأنستها عبر العلاقة الثلاثية)، ومخاوف الفرد

(وهي مخاوف كانت معروفة بالنسبة للخطاب المحورى ولكن تم تبسيطها من خلال الوعود بالحصول على جزاءات عن العمل الناصح) كل ذلك جعل هؤلاء المفكرين يحققون شهرة بين الجماهير فى مجتمعاتهم، وهى شهرة لم تهتز أبداً حتى من خلال العواطف الدينية القومية.

فلم يحاول أولئك الذين ناصروا الفكرة القائلة بفصل مدينة السماء عن مدينة الأرض - وكان من بينهم أنصار النزعة الواقعية السياسية من أمثال نيكولا ميكافلى (١٤٩٦-١٥٧٢)، وتوماس هوبز (١٥٨٨-١٦٩٧)، وبندكت إسبنيزا (١٦٣٢-١٦٧٧) - لم يحاول هؤلاء أن يولدوا توازناً جديداً بين هذين المجالين (بقصد الأرض والسماء) على غرار مافعل جلاسيان Gelasian فى بداية العصور الوسطى، ولكنهم سلموا بوجود قدر من عدم الاستقرار الدائم فى العلاقات بينهما. ويرجع ذلك إلى الحقيقة التى مفادها أن التمييز المتزايد بين "الدين" و"السياسة" والذى أسهم فى بنائه توما الأكوينى نفسه - لم يتواكب مع الآلة المحركة للحركات الاجتماعية الجديدة والتى اتخذت فى معظمها شكل التجمعات الدينية الاجتماعية، التى تم خلقها. لقد بدأت هذه الحركات تحديات سياسية للسلطات المؤسسة على أسس من عقلانية "الروح". وكما أوضح فوجلين فإن هذا النوع من التحدى قد اتسع مجاله فى العصر الحديث (Szakolczai 2001b; Voegelin 1999a: 131-214).

ولقد أرسيت عبر العملية التى تكونت بها عقلانية الروح هذه فى عالم بدأ يعترف بشكل متزايد بالسيادة المستقلة للسياسة كقاعدة للدولة الحديثة، أرسيت عبر هذه العملية المقدمات الأولى لما نسميها الآن "بالأصولية". فمن الواضح أن هذا الميل قد ظهر كمكون أساسى لدى هؤلاء الذين يعارضون النظام الجديد. ومن الناحية الأخرى فإن "الاكتشاف التدريجى للمجتمع"، والذى نجد بذوره الأولى فى نظرية الأكوينى، يحمل فى طياته وعياً جديداً

بالآليات المادية لتأسيس الرابطة الاجتماعية. ومهما تكن الصياغة الجديدة التى تبرر وجود هذه الرابطة، فإن الأسس التى تكمن خلف النظام كان يجب عليها، من ناحية الشكل وليس المضمون، أن تتبع الصيغ المحورية الموروثة. لقد تبلور هنا مفهوم "الفردية" ومفهوم "الاجتماعية" فى نفس اللحظة التى أصبحت العلاقة بينهما أكثر تعقيداً، وأصبحت تتطلب أشكالاً من القوة لضبطها.

وأحاول فى هذا الفصل أن أكشف عن بعد هام ومبكر فى التنوير الأوروبى، وهو جانب "محورى" أيضاً وبالضرورة. وبشكل أكثر تحديداً، فإنى أحاول أن أثبت كيف أن مظاهر الدقة فى النسق الذى قدمه الأكويينى، وهو النسق الذى يشكل النموذج النظرى المثالى للنهضة المحورية فى عصر المسيحية اللاتينية، أحاول أن أثبت أن هذه المظاهر للدقة لم تمنح كلية حتى من قبل الحركات والمفكرين الذين انطلقوا من الإصلاح البروتستانتي. لقد كانت التأثيرات التوماوية ما تزال قائمة فى الجامعة الكالفنية المشيخية - التى كانت تعلم فى منطقة إسكتلندا حتى القرن الثامن عشر : (MacIntyre 1988 : 209-40). كما أفترض أيضاً أن الأعمال التى قدمها أصحاب النزعة الواقعية السياسية وخاصة أفكار هوبز، والتى تمثلت عملية المحو التى قاموا بها للرابطة المحورية فى العلاقة الجمعية لم تكن ترتبط بمحو الموروثات التصورية للتحويلات المحورية الأولية، بل كانت ترتبط بالتفكك الذى كان يحدث فى العالم العام نفسه والذى كان رجال الأكليروس يمارسون مهامهم فيه. وكما لاحظ فوجلين، بالإشارة إلى هوبز وكل المفكرين الواقعيين العظماء فى هذه الفترة حيث كتب يقول:

"عندما تتفكك الحضارة ويهرول البشر للبحث عن مأوى فى أجزائها المتفرقة.. فإن الفكر الواقعى سوف يستنتج من شظايا

الواقع وربطه بأفكار كونية مطلقة، نتيجة مفادها، أن هذا العالم الأوسع سوف يصبح عالماً خاصاً. إن مسألة البحث عن العام قد تحددت على نحو دائم من خلال ما يثيره الزمن في جوانبه الاجتماعية. إن المفكر الواقعي يصبح هنا شخصاً خاصاً لأنه لا يملك شيئاً عاماً يستطيع أن يعرض فيه ما يلاحظه في العالم الأوسع دون أن يبدى قدرًا كبيراً من الامتناع الذي يمكن أن يؤدي إلى صور من الشعور بالخزي أو الاضطهاد أو الموت، كما في حالة سقراط" (Voegelin 1998b: 59-60).

وبعبارة أخرى، فإن المفاهيم المحورية كانت ما تزال مؤثرة ولقد تعرضت لتغير راديكالي من جانب المفكرين الجدد والحركات الجديدة، وفي نفس الوقت فإن قيمة المفاهيم الأساسية الكامنة في الأفكار التقليدية للتفكير العام كان عليها أن تكيف نفسها في مجال مستقل ومحدد للقيمة، أعنى به "المجال الخاص". وفي المقابل فإن الإصلاحيين الدينيين في القرن السادس عشر، بقيادة لوثر وكالفين، قد سعوا إلى تأسيس دعائم جديدة لنظام تختفى فيه المؤسسات الكنسية. وكما ذهب فوجلين فإن هذه المحاولة قد فشلت على المستويين النظامي والفكري، وأدت إلى صور أكبر من التشظى، ودفعت بالحركات الروحية لأن ترتدى في أحضان صور القوة البازغة، وصور الضبط والتحكم التي ولدتها المجالات السياسية المستقلة التي تسيطر عليها الدولة (Voegelin 1998a : 217-68). ولقد ترتب على هذه العملية ظهور موجات من الأصولية السياسية والدينية (كانت أكثر ظهوراً عند أوليفر كرومول Oliver Cromwell في مفهومه حول "الثورة التطهيرية"، وهى أول "الثورات الكبرى" في العصر الحديث) أو ما أسماه فوجلين "الديانات

السياسية": تلك الحركات والتشكيلات التي ظلت مكتومة أو مستأنسة عبر ألفيتين من الهيمنة المحورية.

ولقد عرف الواقعيون العلمانيون هذه العملية التي يتم بمقتضاها قيام حوار مساومة بين تفسيرات جديدة للدين وتكوينات سياسية جديدة. لقد حاول كل من ميكيا فيللي، وهوبز، وسبنوزا أن يعيدوا خلق مبدأ التماسك الاجتماعي في عالم تتعدد فيه القوى الجديدة التي لكل منها نزعاته الخاصة. ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكونوا منفصلين بعضهم عن البعض الآخر في وقتهم، وأن يتهموا جميعاً بالإلحاد واللاأخلاقية، لكونهم حاولوا أن يشخصوا الرابطة الاجتماعية ويعيدوا بنائها من منظور غير تقليدي، مع حرصهم على رفض أى فهم إصلاحى للدين. ولقد كان موقف هوبز موقفاً لا تفاوض فيه، ففي الوقت الذي أكدت فيه المسيحية على أن العلاقة الثلاثية بين الأنا والآخر والله تضمن تماسك كل البشرية، فإن نزعته الذرية الأخلاقية، لم تؤكد إلا على الطابع المضلل للمؤسسات الإحسانية في النظام الاجتماعي العام. لقد كان على هوبز أن يقوم بمهمة إعادة بناء مبدأ النظام دون الرجوع إلى فكرة المحبة (بالمعنى الأوغطسيني)، التي تقع خارج حدود المنافع المتسقة للمثلث المحورى الذات - والآخر - والله. ففي اعتقاده أن الكائنات البشرية تفهم على أنها قبائل منعزلة تشكل جزر مفككة لا يجمعها إلا العدواة والخوف المتبادل (Voegelin 1999: 47-72). ويوضح تصور هوبز لحالة الطبيعة نمط المجتمع الأفضل الذي لا يعترف إلا بالمصالح الخارجية للأداء الفعال (انظر الفصل الأول) والذي يدخل أعضائه في منافسة دائمة وحادة لتحقيق هذه المصالح (MacIntyre 1984 [1981] : 196).

وتكمن ميزة هذه الرؤية المروعة في وضوحها. فعلى عكس الآراء التي تبناها مفكرون عاصروا هوبز أو آخرون جاءوا بعده، من أنصار

الأفكار التعاقدية، والذين شكلوا غطاءً أيديولوجيا لتكنيكات وعلاقات القوة الجديدة المتضمنة في الدولة الحديثة، فإن هوبز، مثله مثل كثير من المفكرين الواقعيين من نفس الفترة، قد وجه لكمة مميتة للتفكير العام وما يرتبط به في غايات. وكما لاحظ فوجلين:

"إن هوبز كان واضحاً وضوح الشمس في قوله بأن الإنسان قد اتهم لأنه لم يجد سنداً له في هذه الحياة، وذلك لسبب بسيط وهو أنه لا يوجد شيء اسمه الغايات العامة (أو المصلحة العامة). فالنتيجة المرعبة لغياب الثواب الإلهي هي أن يسعى الإنسان عبر شعوره بالوحدة والضعف إلى خلق صورة عن قوته الكلية (Voegelin 1999: 63).

إن الشيء الجديد هنا هو الخوف من الموت. فمن المتوقع من واقعي حتى النخاع مثل هوبز أن يذهب إلى أن العقل في حد ذاته يتسم بالضعف وقلة الحيلة، وهو لا يملك شيئاً مسائراً في ذلك جرويتس Grotius - سوى القدرة على "المحاسبة". إن الحساب الذي يمكن أن يقوم به العقل يتجه به نحو المواجهة مع العالم الخارجى وتأمل المخاطر التى يمكن أن تواجهها الذات لتجنب الموت العنيف الذى يمكن أن يحدث على يد الآخر. إن فقدان الإنسان "للمصلحة العليا (الهدف العام) يجعله يبحث عن الموت عبر "الشر الأعلى" الذى يعمل ضد المصلحة العليا أو الأهداف العامة. ومن ثم فإن القوة المطلقة التى تمارسها الدولة (الوحش أو التتبن) على الأشرار ليست فقط خياراً سياسياً ممكناً أو مطلوباً من بين خيارات عديدة للحكم، ولكنه النتيجة المنطقية لعملية محاسبة القوى الإنسانية المدمرة التى يجب أن توقف لضمان السلم المدنى والحياة الاجتماعية (المرجع السابق: ٧١).

وفى الوقت الذى لم يترك فيه تشخيص هوبز الدقيق والغريب فى نفس الوقت مجالاً للمناقشة فقد فصل نفسه عن لغة الخطاب المحورى، أما سبينوزا قد قدم مدخلاً أكثر انفتاحاً، يقيم وشائج صلة مع التراث، حيث يعتبر وريثاً لتراث فلسفى أكثر تركيبيًا. وكما ذهب فوجلين فإن سبينوزا وهو ابن لأسرة يهودية من السفادريم^(*) استقرت فى أمستردام بسبب الاضطهاد الكاثوليكي فى الأندلس، "قد أعاد البحر المتوسط مرة أخرى ليضخ أنفاسه فى الفكر الغربى" (المرجع السابق، ١٢٦). فقد جمع سبينوزا عناصر من هنا وهناك، بعضها يرجع صداد إلى الرؤى الفلسفية الإسلامية والتأملات الدينية العقلانية - والتى هضم معظمها الفقهاء المسلمون (انظر الفصل الرابع) - مقدمًا بذلك إعادة تفسير أصيل للعلاقة بين الفردية والاجتماعية. فالله عند سبينوزا يمثل الجوهر الكلى، وهو يتوحد مع الطبيعة، وليس له أية صفات بشرية. أما الإنسان فإنه لا يستطيع إلا إدراك طبيعته الخاصة وأن يسعى إلى تحقيق المصلحة بشراكة مع الآخرين من بنى البشر. وبالنسبة له، فإن المجتمع السياسى يجب أن يبنى على فكرة أن البحث عن المصلحة يشتمل على أكبر عدد من البشر (المرجع السابق: ١٢٨).

لقد ربط سبينوزا عناصر أساسية مشتقة من التراثات اليهودية والمسيحية والإسلامية، وذلك من أجل تأسيس تآلف نظرى ثورى. ومن المؤثر حقاً أنه لم يفهم الله أو الإنسان كشخصية - وذلك على عكس المدارس الدينية التقليدية وأيضاً على عكس العلوم الأنثروبولوجية الحرة الحديثة (انظر الفصل السادس). إن مفهوم الايمان هو المفهوم الرئيسى الذى يقيم من خلاله الإنسان الحياة الخيرة. فالشخصية البشرية قد تم محوها من خلال الخبرة التى

(*) اليهود السفادريم (سفرديم) هم اليهود الشرقيون وهم يختلفون فى المذهب عن اليهود الغربيين أو (الأشكيناز). (المترجم).

يمر بها الإنسان كموجه في بحر الضرورة الطبيعية والنظام المقدس. إن مفهوم سبينوزا حول الإيمان لا يمكن ترجمته بسهولة إلى أى لغة أوروبية حديثة. وكما لاحظ فوجلين، فإنه يعنى ببساطة الإسلام، أى الاستسلام القائم على الثقة لله تعالى (المرجع السابق: ١٢٩)، هذا على الرغم من أنها قريبة إلى الإسلام بالمعنى الذى فهمه الفلاسفة وليس بالمعنى الذى فهمه علماء الدين (انظر الفصل الرابع). فمن الواضح تماماً، أن هذه الرؤية لا تعتمد على مفهوم الغايات بالمعنى المحورى، ولكنها تسعى إلى إعادة بناء ثورى وتدرجى لنمط جديد من الغايات. إن توما الأكوينى قد نظر إلى الكائنات البشرية على أنها جماهير متعددة ولكنها ليست متفرقة (أو غير متكاملة) كما ذهب هوبز.

فالكائنات البشرية، مثلها مثل الكائنات الطبيعية، توجد فى تعددها بإرادة الله، ومن ثم فإن طبيعة قدرتها على الفعل ونطاق هذه القدرة ترتبطان بنفحات القوة التى تستقبلها من الله. ومن هذا المنظور فإن الخطاب القانونى الحديث حول "الحقوق" لم يكن سوى اختراعاً مبسطاً، فلم يكن إلا تعبير رمزى أسطورى غير قادر على أن يستوعب القدرة الإنسانية على الفعل والاتصال. حقيقة أن البشر بحكم تكوينهم هم جماهير يكتسب كل منهم الثقة من الله بشكل فردى، ولكن مشكلة الأمر بالصواب والنهى عن الخطأ (الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) لا يمكن أن تحل بالنظر فى أدلة ترتب هذه الأوامر والنواهى، ولكنها تحل فقط عند اللحظة التى يصيغ فيها الأفراد قوتهم الفردية فى قوة عامة (جمعية). ومن ثم فإنهم يضعون قواعد تنظم العلاقة بين الأنا والآخر، وهى قواعد تمتد إلى الحياة الجمعية للجماهير الأوسع. فالفكرة الهوبزية حول الإنسان كقوة برية معزولة ليست فقط فكرة غير مقبولة على المستوى النظرى - طالما أن البشر هم الذين يجمعون قوتهم - ولكنها

تتناقض مع حياة العقل والأمن والطمأنينة. ولقد كان سبينوزا جديرا بحق عندما دافع عن فكرة للمصلحة العامة (الصالح العام) بوصفها منتجا للاختيار الحر للمشاركة في القوة، في الوقت الذي لم يرفض فيه فكرة المشاركة في المصلحة العامة التي يعتبر أنه جددها بشكل جذري. فهذه الفكرة لا يمكن محوها طالما أن الأهداف الإنسانية (البشرية) الجديدة تقوم على تحقيق حياة فاضلة يحكمها العقل والتسليم القائم على الثقة بالله. ويرتبط بذلك أن يكون الجسد السياسى هو متغير يعتمد في وجوده على تدفق وجود البشر وقدره القوى البشرية على أن تخلق التوازن الكافى والخلاق فيما بينها، أى بين قواها وقدراتها على أن تفعل وأن تتصل (المرجع السابق: ١٣٢).

لقد رأى سبينوزا بوضوح أن الفتن التي سادت الحضارة المسيحية في العصر الوسيط، لم تحقق شكلاً جديداً من الحرية، بقدر ما أدت إلى إثارة العواطف الطائفية في شكل نزعات حقيقية نحو القوة. لقد أدت نزعتيه الصوفية المستمدة من "اليهودية - الإسلام"، حول العقل والضبط (وهو رأى لا يعترف به أغلب المعلقين مع استثناءات قليلة: مثل Struss 1965; Albiac 1987)، تلك النزعة التي اقترحها باعتبارها المفتاح الرئيسى فى تحقيق التوازن بين القوى لتحقيق السعادة للجميع، كانت بمثابة الصورة التي تقف على طرف نقيض مع الغضب الطائفي الذي أشعلته الإصلاحات البروتستانتية (Voegelin 1999: 131). ورغم كل المزايا التي تمتعت بها رؤيته، إلا أنها ظلت حبيسة الدوائر النخبوية. فمن وجهه نظر سبينوزا فإن الإيمان بأن الله هو الذي يجسد المصلحة العليا يمكن أن تتحول إلى فكرة خاصة مع نمو الأخلاق الفردية (المرجع السابق: ١٣٦)، هذا إذا لم يتم إعادة بناء مجال عام عبر تجميع القوى الإنسانية. إلا أن هذا الاقتراح الأخير قد ظل غير متطور (فى فكر سبينوزا) فالمدخل الجديد (الذى قدمه) لم يكن قادراً على أن

يستوعب العواطف الدينية التي صاحبت بدايات الحداثة، وهى وإن كانت احتكرت من قبل إصلاحيين مستقلين ظهوراً تباعاً، إلا أن جذورها الأولى ارتبطت بمشاعر الشرائع الحضرية التي كانت فى حالة نمو مستمر وارتبطت بعملية التحديث الاقتصادى الاجتماعى التى أعادت صياغة الفضاءات الهامشية والحدية التى غذت الحركة.

وعلى مستوى تفكك السرديات التراثية، فإن سبينوزا قد ذهب إلى القول بأن صورة الله المتعالى هى صيغة أنثروبولوجية ظهرت عبر الخطاب الإنجيلى الوعظى، وعبر الكلام النبوى، وهى صورة مكافئة للفكرة التى ظهرت فى العصر المحورى والتى تقول بأن الكون الأخلاقى (الواحد) تحركه إرادة متعالية. ويترتب على ذلك أن ينظر سبينوزا - ومن ورائه فيكو - إلى البنية الأساسية للقانون كمنظم للمجتمع البشرى وكمؤسس للنظم المدنية، إن ينظر سبينوزا إلى هذه البنية على أنها من إبداعات الخيال البشرى ومن إبداعات القصدية والقوة، فى الوقت الذى يذهب فيه إلى أن هذه العوامل ترتبط ارتباطاً متغيراً بالتراث وبالوحي (Preus 1989: 90). فالدين ليس إلا خطاب نبوى يساعد القوى الإنسانية على أن تتوصل إلى القواعد والنظم السياسية والاجتماعية.

ويعكس هذا المنحى رفض سبينوزا لما أصبح بعد ذلك سلاحاً رئيسياً فى الترسانة المفهومية لبعض التيارات المؤثرة فى الفكر التنويرى المتأخر، تلك هى فكرة "الدين الطبيعى". ومن وجهة نظر سبينوزا فإن هذه الفكرة تعد فكرة عبثية لأن الدين يتم تأسيسه من خلال القوة البشرية والإبداع البشرى. فالدين لم يكتب بواسطة الله فى عقل الإنسان كجزء من الأسس التى تقوم عليها "الأفكار المشتركة". وسوف يكون موقف فيكو من هذه القضية الأساسية موقفاً أكثر نضجاً وسوف يسهم فى توضيح كيف أن الدور الذى

لعبه فى إعادة تأويل القيمة المحورية، أعنى فكرة الله المتعالى، كان ضرورياً لتأسيس مفهوم الكلى المشترك (العام) فى المجتمع الحديث. ومع ذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن نفهم التنوير المحورى الذى ساهم به فيكو دون أن نقدم إعادة تقييم نقدى للفكرة التى طرحها سبينوزا والتى اعتبرت أن الدين هو خطاب نبوى.

لقد ذهب سبينوزا إلى القول بأنه لكى نحكم على صدق الدين، فإن المرء يجب أن يقيم قدرة الدين على أن يقيم العدل والمحبة، وهما لا يوجدان بشكل واضح فى حالة الطبيعة - وهنا يوافق سبينوزا هوبز تماماً (Preus 1989 : 90-91) فى القول بأن صدق الدين يكمن فى تأثيراته الاجتماعية. فالدين يتم تأسيسه على نحو برامجتى لكى يتوافق مع خيال العامة يغرس فيهم الميول الفطرية التى تعمل بمثابة الملاط للرابطة الاجتماعية. أما اعتراف سبينوزا بالوحى فقد جاء فى شكل خيال نبوى وخطاب وعظى، له فضل التأسيس، ومن ثم فإن كلا من الدين والمجتمع لم يكن لأحدهما أن يظهر من خلال العقل التأملى فقط. فالدين عند سبينوزا يتأسس تاريخياً على خطاب نبوى يحاول أن يؤسس للعدل وأن يجعله يتوافق مع الحاجات العملية لعامة الناس ومن ثم فإنه يؤسس لفكرة الصالح العام.

إن هذا المنحى هو منحى علمانى، حيث يفهم الخطاب الوعظى المرتبط بالإيمان على أنه محادثة بين الفاعلين البشر وأنه ليس بحاجة إلى أن ينسب، بشكل ثيولوجى إلى الله، الذى يعد وجوده حقيقة لا مرأى فيها، على أنه يمثل المحرك الأول غير البشرى للقوة البشرية. وتتضمن هذه الرؤية أيضاً القول بأن السلطة التى تستخدم فى هذا الحوار تعد سلطة شرعية طالما أنها التزمت بوظيفة الخطاب الدينى ولم تتحدر إلى نشاط استغلالي مرتبط بمعتقدات خاطئة، والذى يطلق عليه سبينوزا الخرافة والتى اعتبرها مصدراً

للنزعة المتشددة المهرطقة. لذا فإن رفض سبينوزا لفكرة الكهنوت في كل الديانات ترجع إلى اعتقاده بأن هذا الشكل من التركيز المؤسس للسلطة يعمل على الإسراع بنمو الخرافة. أما النبوة، من ناحية أخرى، فيجب أن تؤخذ بجدية على نحو مختلف فهي "شكل معرفة عامة" (13: [1670] 1951 Spinoza).

ومن هنا فإن سبينوزا، وكأنه يتنبأ بفيكو، قد حدد الأصل العام للنظم الاجتماعية والدينية. فقد بدأ كلا المفكرين من القول بأن المنافع الاجتماعية والضرورات الاجتماعية شرطان للسعى البشرى وللقوة البشرية الخلاقة. ويتفق هذا المنحى أيضا مع الفكرة التعددية التي قدمها الشاطبي عن المصلحة أو المصالح والتي كان لها كما أوضحنا في الفصل السابق، معنى أكثر تحديدا من كلمة "المصلحة العامة" *common good* إن كلا المفكرين المحدثين كانا مازال يتعاملان مع نمط تفكير عملي للقوة البشرية، التي يجب أن يعاد تعريفها كلية طالما أنها ترتبط بوشائج صله مع المفهوم القديم حول الأهداف. إن هذه العملية ما تزال تقوم على أرض غير صلبة في فكر سبينوزا (انظر: 1985 Tosei). فبينما كان واضحا لديه أن الحكم بواسطة الخوف لا يمكن أن يؤدي إلى تعاون بشرى مستمر لتحقيق المصلحة العامة، فإنه أوضح في نفس الوقت أن الضرورة التي تدفع الفاعل البشرى لأن يطور وعيا داخليا بالمنافع المشتركة والضرورات المشتركة ومن ثم فإنه يطور سلوكه الاجتماعي. ويتطور هنا الوعي إلى نوع من الناتج الذاتى الأخلاقى، ينتهى إلى البحث عن المصلحة العليا، والتي يركز عليها الدين في ندائه إلى الجماهير (Preus 1989: 91). وهنا نجد صدى واضحا للمنحى الذى تبناه الفلاسفة المسلمون (انظر الفصل الرابع).

وما يزال العمل الذى قدمه سبينوزا يعانى من درجة عالية من عدم التحديد السوسيولوجى فيما يتعلق بالعلاقات بين القوة الإنسانية والضرورة،

والإبداع المتواصل للفعل الاجتماعى والاتصال. ولقد عمل جيامبايستا فيكو (١٦٦٨-١٧٤٤) على تحويل الاهتمام فى تحليله نحو مستوى ظل غير ممثل فى كتابات المفكر الألماني. فقد نظر فيكو إلى الطريقة التى يمكن بها للحس العام المشترك أن يفهم ضروريات الحياة الاجتماعية ومنافعها، وهو الحس المشترك الذى يوجد قبل حالة التأمل وقبل العقل أو حتى قبل اللغة، وهو حس ضرورى لأى قدرة بشرية لكى تتمكن من الدخول فى ترتيبات تعاقدية وأن تعرف ما يرتبط بها من "حقوق". لقد كان فيكو يبحث عن أساس جديد للرابطة الاجتماعية، ومن ثم فقد فهمت آراؤه - على عكس "القديس" (العلمانى) سبينوزا- على أنها آراء لرجل كلاسيكى تقى، على الرغم من أن البعض الآخر قد فهم هذه الآراء على أنها نابعة من مفكر ثورى يرتدى عباءة الإصلاح. لقد خطى فيكو خطوة جديدة نحو إضفاء الطابع العلمانى على مفهوم الغايات وذلك بالبحث فى نقاط الضعف ونقاط القوة التى ظهرت عند سلفه الألماني (Morrison 1980; Store 1997: 302-5).

لقد ذهب فيكو إلى القول بأن مؤسسى الحضارة البشرية لم يكونوا من الفلاسفة ولا من الأبطال المحورين للخطاب النبوى، هؤلاء وأولئك كانوا يوجهون خيالهم لمسيرة الجماهير الذين يخاطبونهم. فالخطاب لابد أن يتأسس على شكل سابق وقوى من أشكال المعرفة. ومن ثم فقد رأى فيكو أن مؤسسى المجتمعات البشرية والدين ما هم إلا "شعراء"، إن ما يعرف هو أن هؤلاء لا يعرفون بإنتاجهم شكلا معينا من الفكر ولكنهم يعرفون بتأسيسهم لأفكار حول المصلحة العامة من خلال فهمهم الخيالى لضرورات الحياة الاجتماعية ومنافعها (Preus 1989: 92). وبعبارة أخرى، فإن الضرورات والمنافع يجب أن تفهم أولا على مستوى الخيال والإبداع، وذلك قبل أن يتم تحقيقها عبر الفهم بين بنى البشر، يساعدهم فى ذلك خطاب أخلاقى جاء به الأنبياء أو الخطاب العقلانى للفلاسفة.

ولقد حاولت في هذا الفصل أن أعمق تحليل نظرية فيكو في الحس المشترك على أنها اللبنة الضرورية التي بناء عليها أعاد فيكو تأسيس نمط محوري جديد للفكر العام. ويعد المنحى الذى تبناه منحى "تنويريا" لأنه اكتشف الطابع الزائف (المصطنع) للرابطة الاجتماعية، فى الوقت الذى اعترف فيه أيضا بالدور الذى لعبه الخطاب المحورى وما قبل المحورى فى إنتاجها. ولقد أفاد فيكو من التأثير التحررى - وعلى المستوى المنهجى أيضا- من فكرة العقل كصفحة بيضاء التى جاء بها المفكرون السياسيون الواقعيون المحدثون، وفى الوقت ذاته فقد استقى مصادره النظرية والجدلية من التراثات المحورية وحولها إلى علم جديد new science (وهو عنوان كتابه الرئيسى) للرابطة الاجتماعية، وللمجتمع ولدور الدين فى كل منهما. ومن ثم فإنه يمكن أن نعتبر فيكو واحداً من المؤسسين الأساسيين للعلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة بشكل عام وعلم الاجتماع بشكل خاص (Hösl 2001: 89)، وخاصة "علم الاجتماع الحضارى التاريخى المقارن" (Nelson 1976). لقد تم الاعتراف بأهمية إسهامه فى دراسة تاريخ الفكر الأوروبى الحديث، بأشكال متعددة، خاصة من قبل مفكرين اجتماعيين معاصرين من أمثال هوركهمير، وهيرماس وعلى وجه الخصوص آبل (١٩٧٨ [١٩٦٣]). لقد كان فيكو يمتلك القدرة النادرة على أن يكون ناقدا ثقافيا ومنظرا حضاريا فى نفس الوقت.

لقد تشكلت معرفة فيكو من خلال معرفته العميقة بمفكرين من أمثال أوغسطين والأكوينى، كما استفاد أيضا من معرفته باللغة الإغريقية وبالإنسانيات الكلاسيكية المكتوبة باللغة اللاتينية (لقد كانت نابلى، وهى المكان الذى ولد وعاش فيه كل حياته، المدينة الأكبر فى أوروبا الحديثة التى تجمع بين الأصل اليونانى والتراث الرومانى)، هذا فضلا عن قراءته التراث المكتوب والخاص بالنبوة الإنجيلية، وهو يشترك فى تلك الأخيرة مع

سبينوزا. لقد أسس فيكو بناء على هذا التوليف بين المعرفة الكافية بالتراث المحورى والمشاركة الملزمة فى المناقشات التى أسست للعلوم الحرة والتى ربطت الدارسين الأوروبيين فى القرن الثامن عشر فى مجال عام فكرى متجانس، وبذلك فقد كان فيكو مهندساً لمدخل جينولوجى للحدثات يتسم بالمهارة والوعى. لقد حاول المنحى الجينولوجى لفىكو أن يكشف عن أوجه الاستمرار - عن طريق المنحى الاسترجاعى - بين الطابع العلمانى للحدثات السياسية، والتراث المحورى والدور الذى لعبه الدين والمؤسسات الوثنية قبل المحورية. لقد كان تفكيره تحليلياً وتشخيصاً. ومن ثم فقد حذر ضد ما رآه خطراً لبربرية جديدة تسعى إلى الاتصال المجرد والتأمل المتمركز حول الذات والذى ارتبط عند فيكو بالحدثات الديكارتية (Miner 2002).

وعلى الرغم من أنه كان يعارض دائماً أولئك الذين يتبنون أفكار سبينوزا من معاصريه والذين كان يرى فيهم تنويراً للمداخل الفكرية الديكارتية، على الرغم من ذلك إلا أنه ورث عن سبينوزا عنصرين حاسمين فى الفكر الاجتماعى والفلسفى: وجهة النظر القائلة بالعلاقة الوثيقة بين الدين والمؤسسات المدنية، والانشغال بصور الاستمرار والانقطاع فى العلاقة بين الخيال والخطاب العقلانى. لقد أوضح منحى فيكو باستمرار حتمية الانقطاعات وضرورة قيام مناهج جديدة للتحليل تقودها رؤية سوسيوأنثروبولوجية ومنظور تاريخى. وقد أعلن فى كتابه العلم الجديد *scienze nuova* هذا الطموح متمثلاً فى عنوان الكتاب. وبصرف النظر عن ضرورة الجديد، فإن ما نحتاج إلى شرحه هو معنى هذا "العلم". وبالنسبة إلى فيكو فلم يكن هذا المعنى قاصراً على النظرية فقط، بل الممارسة نفسها لنمط جديد من فهم الحياة الاجتماعية والإنسانية (Mazzotta 1999 : 60). ولقد كان فيكو هو المفكر الأوروبى الأول الذى يركز على أهمية أن نضع الممارسات الخاصة

بجماعات اجتماعية معينة فى سياق تاريخى وأن نستخلص القيمة الاستراتيجية من مظاهر الاستمرار والانقطاع فى تطور المجتمع البشرى.

إن البرنامج الذى قدمه فيكو لم يكن فقط بمثابة البيان المضاد للمنحى الذى تبناه الواقعيون السياسيون من أمثال ميكياڤيللى وهوبز وسبينوزا، ولكنه كان أيضاً بديلاً للرؤى التى قدمها أنبياء الحداثة من أمثال جواردانو برونو Giordan Bruno وفرانسيس بيكون. لقد أراد فيكو أن يوضح أوجه القصور القائمة فى الإمكانية السوسيولوجية: لنظرية حول العالم الاجتماعى كعالم تحكمه صور من انتهاكات القوى المطلقة وصور من المحاكاة واللامحاكاة. كما أنه كان يريد أن يرفض تلك الرؤى الجديدة التى تأسست فيها ادعاءات الحرية على أساس ميتافيزيقى واضح، كما فى آراء ابن وطنه ورفيقه جواردانو برونو، وهو واحد من الذين يعدون شهداء للعقيدة العلمانية، وفى الإيمان بالقوة المطلقة للفاعل البشرى. أما استراتيجية فيكو فى كتابه "العلم الجديد" فقد أوضحت ضرورة وجود خطاب جديد يضاهى من الفكرة المحورية حول التفكير العملى ويوفقها مع الفكرة الحديثة حول الحرية (المرجع السابق: ٧).

من الخيال الشعري إلى الخطاب العام مروراً بالممارسة الفقهية:

يمكن القول بادئ ذى بدء أن فيكو قد رفض، مثله فى ذلك مثل معظم المفكرين الآخرين فى عصره، خاصة أصحاب النزعة الواقعية السياسية، رفض أن يؤسس نظريته على تحديد غامض وسريع لما هو "سياسى". لقد كان هذا الخيار جزءاً لا يتجزأ من منحاه الجينولوجى، وهو منحى يعادى بحكم تعريفه التعريفات المصطنعة، التى لا تظهر الطابع المتحول والمعقد

نظام المجتمع الإنسانى ولعملية التنظير حوله. ومن ثم فقد كان فيكو منشغلا بعمق بالمعاني التصورية الكامنة خلف مفاهيم مثل: الذكريات الرمزية والمعتقدات والأساليب الفكرية والنظم. كما كان واعيا أيضا بأن أى منحى لمعالجة موضوع بحثه، الذى هو أصل الرابطة الاجتماعية، يجب أن يتواءم مع حالة محددة احتلت ميدان السياسية لقرون عديدة. ولقد كان هذا المثال الجديد فى التاريخ الأوروبى والإنسانى هو حالة الدولة الحديثة وخاصة ادعائها بأنها تملك السيادة المطلقة (12 : Mazzotta 1999).

ومن الخطوط العامة التى يقوم عليها رأى فيكو القول، من وجهة نظر تراث القانون الرومانى، بأن أصول النظم أكثر تعقيدا مما يعتبره قصصا خيالية ساذجة يقدمها المنظرون المحدثون حول القانون الطبيعى - وأولهم المنظر القانونى الألمانى هوجو جروتىوس Hugo Grotius - أولئك الذين روجوا فكرة أنثروبولوجية أحادية الجانب وذكورية حول "الإنسان" وحول "طبيعته" كنوع من الفردوس المفقود. ويكشف جذر هذا الخلاف عن مناحى متباعدة بين فيكو وأصحاب نظرية التعاقد فيما يتعلق بالعلاقة بين القانون والقوة (Voegelin 1999: 91; Fasso 1971). إن فكرة فيكو عن العلاقة بين العقل العملى والممارسة النظامية هى التى جعلته يختلف اختلافا جذريا عن معظم المنظرين المحدثين حول القانون والسياسة والنظام الاجتماعى الشرعى. فلقد كان ينظر إلى الدولة الحديثة باعتبارها أداة قوة وحيدة لا يجب أن تترك لذاتها، كما لا يجب مقاومتها، وأن على الذات البشرية أن تكيف نفسها معها.

إن هذه الدولة بالنسبة إلى فيكو لا يمكن أن تكون مصدرا لنظرية فى القانون والعدالة. ولقد كان هجومه على جروتىوس مبنيا على اعتبارات منهجية تتعلق بوضع ظاهرة القانون فى مقابل الدولة، وضرورة أن تأخذ هذا

الوضع غير المتوازن بمزيد من التمهيد من الناحية الجينولوجية وليس من الناحية التبريرية. ومن ثم فإنه من غير المدهش أن ترتبط الغاية النهائية لكتاب فيكو حول العلم الجديد بالفقه القانوني، الذي كان ينظر إليه على أنه فلسفة للقانون، ونظرية للعدل، وتأمل منظم حول الطريقة التي تتكيف بها مع الدولة، ولم ينظر إليه قط على أنه نظرية استاتيكية غير نقدية حول قانون الدولة بالطريقة التي كتب بها الواقعيون السياسيون أو أصحاب نظرية التعاقد. لقد كان فيكو متشددًا في إدانة المغالطة الأيديولوجية والمنهجية لغرمائه، وذلك بالتذكير بغياب الوعي الجينولوجي في بدايتهم المتعسفة حيث كتب يقول:

عندما نعرض لمذهبهم نجد أن الثلاثة الكبار الذين تبنيوه - جرويتوس، وسلدن Selden، وبفندورف Pufendorf - كان عليهم أن يبدأوا ببداية الأمم، طالما أن موضوعهم يبدأ من هنا.. ولكن ثلاثتهم وقعوا في نفس الخطأ بالبداية من الوسط، أي من مراحل متقدمة من عمر الأمم المتحضرة، حيث كان البشر فيها قد حققوا درجة من التنوير من العقل المتطور.. إنني أفضل أن أبدأ مناقشتي للقانون من أقدم نقطة في التاريخ، من اللحظة التي ولدت فيها فكرة جوبيتر في عقول مؤسسي الفكرة. إن الكلمة اللاتينية للقانون هي Ius وهي تحريف للكلمة الأقدم Jous أو Gov أو جوبيتر Jupiter" (150 : 1744 [Vico 1999]).

منذ هذا النص القديم وعبر الطباعات المتتالية لكتاب "العلم الجديد" أوضح فيكو كيف تتطور المجتمعات من مجتمعات تحكمها العادة إلى مجتمعات يحكمها القانون، واكتسب البشر عبر هذا التطور مفهوما كافيا حول الفكرة المحورية للعدل أو ما يطلق عليه المفهوم اللاتيني aequum bonum

("بمعنى المصلحة العادلة أو الخير العام") القابل للتقسيم بالعدل، وهى فكرة حول المصلحة تقترب، وإن لم تكن تتوازى مع فكرة الشاطبي عن المصلحة (انظر الفصل الرابع). ومن هنا بدأ المنهج الجينولوجى عند فيكو، متتبعا مسيرة التطور للرابطة الاجتماعية وأشكالها. إنها بذلك تشكل جينولوجيا للتراث، وليست جينولوجيا لإرادات القوة التى كانت مجرد طفيليات على سرديات التراث. إن اختيار البداية من "أقدم نقطة فى التاريخ" هى حصن حصين ضد أى رؤية تعسفية لحالة الطبيعة تخضع لضرورات الحكم فى الدولة الحديثة. إن هذا الاختيار يفتح الطريق للبحث عن مصدر الرابطة الاجتماعية التى تتشكل بعيدا عن إرادات القوة، تلك الفكرة التى "استولت على خيال الباحثين". إن هذا المصدر يمكن أن يرد إلى المجتمعات الأولى، التى تتوزع فيها الخيرات لا على أساس عشوائى، ولكن على أساس من فهم معين لمعنى الخير" (44 : Miner 2002). إن جينولوجيا فيكو هى أيضا نوع من الفكر المؤسس على "النقوى" فهو: لم يستبدل إرادات القوة التى أكدها خصومه باندفاع مطلق نحو كل بداية، ولكنه اختار نقطة صفرية تؤكد عندها البعد العملى للرابطة الاجتماعية، تؤكد على نحو فعلى وليست على نحو معيارى: عبر "حقيقة" الفهم بين الأنا والآخر، وهى حقيقة تفسر من خلال التركيز على العلاقات البين ذاتية ولا تفسر عن طريق الانخداع بمفهوم القوة، كمفهوم يعتمد على فكرة الاختراق الذاتى والاختزال حيث تشكل الأنا من ذاتها / ذاتية ثم تخضع الآخر لقوتها.

لقد نسج فيكو منهج هذا العلم الجديد حول الرابطة الاجتماعية ومضمونه من سدى ولحمة القانون الرومانى وفقه القانون الرومانى. إن هذا العلم يحتاج إلى الجمع بين التمثيل الرمضى واللغة كشرطين لأى صياغة ولأى تأسيس للنظام، طالما أن اللغة تحفظ طبقات من المعرفة والحكمة

مدفونة في أحشاء التاريخ. لقد كان رد فيكو على الواقعيين السياسيين يمثل حركة واضحة من التركيز على مركزية سيادة الدولة إلى أولوية اللغة، والتي تعامل معها بطريقة "واقعية" وبحساسية مادية (Mazzotta 1999 : 33-44).

"إن كل الحروف الأولية للكلام تعبر في تركيباتها الجوهرية عن منطق شعري. وإن أكثر الأشكال ظهوراً في الكلام، وأكثرها شيوعاً هو استخدام المجاز.. وتعتمد كل أشكال المجاز على تشبيهات بين الموضوعات الفيزيائية، ومنتجات التفكير المجرد، وهي ترجع إلى زمان كانت الفلسفات فيه في بداية تشكلها".

(Vico 1999 [1744] : 159).

إن موقف فيكو من نظريات الفلاسفة المتمركزة حول الذات، بما فيها نظريات فلاسفة القانون المعاصرين، هذا الموقف فتح الطريق نحو استكشاف أعمق للبعد الاتصالي في الرابطة الاجتماعية. لقد افترض فيكو أن الحصيلة اللغوية الأولى التي أسست للغات اللاتينية والإغريقية قد تجمعت من خلال آلاف عديدة من الآلهة الطبيعيين في بلاد الإغريق القديمة والبلاد اللاتينية القديمة (المرجع السابق: ١٧٧). ولقد ضمت هذه الآلهة، قبل أن تتحول إلى موضوعات للعبادة، أنماطاً من الفعل الاجتماعي والعلاقة الاجتماعية. لقد شكلت الرموز التخيلية الوسيطة بين الأشياء والحقائق من ناحية، وبين الكلام من ناحية أخرى.

لقد كان فيكو واعياً - في مقابل "القصص الخيالية" التي قدمها أصحاب نظرية التعاقد - بالهوة الكبيرة في التعقيد الاجتماعي بين العصر الذي يعيش فيه وهذه المصادر البعيدة للسلطة والقانون التي أسست للنظم المدنية والدينية. إن الوعي بهذه الهوة هو الذي ساعده على تطوير منحاه الجينولوجي. وعلى عكس أنصار المذهب الجينولوجي ممن جاءوا بعده

والذين نظروا إلى العقل العام على أنه مجرد غطاء لإرادات القوة، على عكس هؤلاء فإن فيكو قد التزم التزاما صارما بهدف إعادة بناء اصل العقل العام وتطوره داخل التراث. ولتحقيق هذا الهدف فإنه لم يأخذ آلة القوة للدولة الحديثة على أنها شيء معطى، ولكنه أكد على ضرورة أن تدرس جنباً إلى جنب مع تعقيدات الكلام العام عبر استخدام الألعاب اللغوية للتقليد، والذي ميز كثير من حساسيات عصر الباروك^(*)، في هذه الفترة. فالقوة المطلقة لم تعد شيئاً مقدساً، ولكن يجب أن تفحص على نحو دقيق في جوانبها المتعددة تلك الجوانب التي يرتبط الكثير منها بعدم التوازن ونقص البراءة في استخدام اللغة (63 : Mazzotta 1999).

ولم يصف فيكو الطبيعة البشرية للإنسان على أنها خيرة مثل الكتاب المحوريين، أو على أنها شريرة مثل الكثير من المفكرين الواقعيين المحدثين، ولكنه ركز على الكشف عن جينولوجيا النظم الاجتماعية المدنية على أنها مصادر محتملة للعدالة. ويقف خلف هذا المنحى فهم جديد للتوماوية (نسبة إلى توما الأكويني) أخذاً في الاعتبار حساسيات عصر الباروك: فالتفكير العملى *phronesis* هو فضيلة يتحلى بها العقل العملى الذى يعتمد على الحس الشعرى، الذى يدل على القوة الخلاقة للخيال، وهو يحتاج بالضرورة إلى ما يعبر عنه فى الخارج إما فى شكل مادى أو فى شكل العلاقة بين الأنا والآخر (المرجع السابق: ٢٢٥). ومن هنا فإن العلاقة بين الأنا والآخر تصبح أكثر واقعية، كما يستدمج بعدها الحوارى (انظر الفصل الأول) بشكل أكثر واقعية فى الصقل الرحب للعلاقات بشكل عام. لقد كان

(*) يشير عصر الباروك إلى الفترة الممتدة من سنة ١٥٥٠ إلى ١٧٠٠ فى تاريخ أوروبا. (المترجم)

الشعر بالنسبة إلى فيكو مدخلا عمليا وخياليا إلى فهم العالم حيث يجعل الرابطة الاجتماعية ممكنة، ومن ثم فإنه ينتج المؤسسات المدنية والدينية. إن الرابطة الاجتماعية تتسم بأنها إبداعية واتصالية: فالفاعلون يبنون أفعالهم على الأشياء، وهم يحتاجون إلى أساس مادي، كما أنهم يستخدمون صوراً مختلفة من العنف. إن مثل هذا الفهم يحول (يجعل) العداوة المظنونة بين البشر عداوة مطلقة - تلك العداوة التي تجنب الأكويين الإشارة إليها عن وعى ولكن الفلسفة الإسلامية ورثتها من أفلاطون ونقلتها إلى الفكر الأوروبي الحديث من خلال سبينوزا - إن العداوة المظنونة بين الحقيقة التي يأتى بها الشعراء والأنبياء من ناحية، وبين الحقيقة التي يأتى بها الفلاسفة من ناحية أخرى، وبعبارة أخرى، فإن فيكو قد سلم بالقول بأن الفلاسفة يعرفون الواقع على نحو أفضل إذا ما اعترفوا بالبدايات الخام للأشياء وبالأصوال العنيفة لكل من الدين والمجتمع وعدم فهم أى منهما باعتباره إما منتجا من الله أو منتجا من عقل الإنسان.

لقد أضفى فيكو دوراً حاسماً للشعر، وذلك لقدرته على تنظيم الأصوات غير المتجانسة للخبرة وهو الشرط الأول لتجاوز المصلحة الخاصة (المرجع السابق: ٥٧). فالاتصال والفهم لا يكونان ممكنين دون القدرة الشعرية (الطاقة الشعرية). ولقد عبر فيكو من خلال هذا الرأى طريق أفلاطون، وهو واحد من الأبطال فى العصر المحورى ممن رفضوا الشعر بشكل مباشر لصالح الفلسفة. ولقد رأى فيكو أن الخطأ الذى وقع فيه أفلاطون هو أنه بحث عن أصل العدالة فى تأملات الفلاسفة، ولم يبحث عنها فى الحكمة الضجة لدى الإنسان الأول (المرجع السابق: ١٣٥). ومع ذلك فقد مدح كتاب العلم الجديد رأى أفلاطون فى العدالة بوصفها مصلحة عليا، بل إنه عمل على

تخليصها من أشكالها المجردة (بالمعنى التعليمى والقانونى والسياسى) وتقريبها إلى خصوصيات العالم الاجتماعى غير المتجانس والمنقسم على نفسه (المرجع السابق: ٩٨). إن البشر يعرفون عالم المجتمع المدنى لأنه ينسج من خلالهم، ولكن هذا الشكل من المعرفة كان فى بدايته معرفة شعرية، ويعد هذا نقداً، ليس لأفلاطون فقط، ولكن لبيكون أيضاً الذى اعتمدت نظريته الفلسفية حول القوة المطلقة على أشكال من المعرفة تقع بالضرورة خارج الحقل الشعرى (المرجع السابق: ١٠٠).

إن اللب النظرى لكتاب العلم الجديد لـ فيكو، الذى تحدى ملك الفلسفة القديم (يقصد أفلاطون) وأمير العبادة الحديثة للعلم (يقصد ببيكون)، إن اللب النظرى لهذا الكتاب يكمن فى القول بأن القادة الشعبين للشعوب القديمة قد تحدثوا بلغة شعرية وعبر علامات. ولقد أكد سبينوزا على ذلك عندما ذهب إلى القول بأن "أولئك الذين اعتبرتهم الشعوب من المجادلين وأصحاب القول كانوا أنبياء حقيقين" (52 : [1670] 1951 Spinoza). ولقد ذهب فيكو إلى أبعد من ذلك عندما وصف هؤلاء الشعراء/ الأنبياء:

"لقد أطلق على هؤلاء لفظ الشعراء، والذى يعنى فى اللغة اليونانية المبدعين، وذلك لأنهم كانوا يمتلكون فضيلة الإبداع الخيالى. فالأشعار العظيمة كان لها ثلاث مهام: (١) خلق أساطير عظيمة أخذت مكانها فى الفهم الشعبى العام؛ (٢) تحقيق الاستثارة التى تصل إلى حد النشوة، وبهذا يحقق الشعر غرضه؛ وهذا الغرض هو (٣) أن تتعلم الجماهير السلوك المعتمد على الفضيلة، كما تعلمه الشعراء أنفسهم. إن الأصل (المصدر)

الطبيعى لهذه المؤسسة الإنسانية أدى إلى ظهور خصيصة ثابتة
للشعر عبر عنها تاكيتوس^(*) Tacitus بالقول بأن الأفراد
الخائفين الذين يمتلكهم اليأس "يتخيلون شيئاً وما يلبثوا أن يعتقدوا
فيه" (Vico 1999 [1744] : 145) .

فلم يكن الاستخدام القوي للخيال مجرد وظيفة تعبيرية خالصة، بل كان
الآلة المحركة لكل النظم الدينية والمدنية الأساسية. لقد تم حفظ الشعر عبر
الذاكرة - وليس من قبيل الصدفة وجود إلهة الذاكرة- التى تعتبر شرطاً لأى
تراث من الخطاب وللمسار التراكمى للمعرفة (Mazzotta 1999 : 143-48).
فقبل أن تصاغ نظرية العصر المحورى بفترة طويلة، استطاع فيكو إذن أن
يواجه عملية المحو المقصودة، من قبل هذه النظرية، لأى قدرة على خلق
القيم فى أشكال المعرفة قبل الفلسفية وقبل ظهور الرسائل النبوية (فترة ما
قبل المحورية على سبيل المثال). وقد ذهب فيكو إلى القول بأن الجذر
الأصلى لكل التصورات اللاحقة حول الله المتعالى - كما فى الموجات
المتتابعة من الديانة الإبراهيمية والفلسفات الميتافيزيقية - هذا الجذر يقع فى
عملية الخوف من صوت الرعد الذى أسس لوجود الإله الأكبر جوبيتر، وما
صاحبه من ظهور فكرة الأبوية السلطوية، والتى ارتبطت فيما بعد بوجود
القوة الإلهية المتعالية. وبصرف النظر عن الصور الخيالية أو الذهنية لإله
الرعد، فإن ما أدى إلى ظهور صور من التاريخ الجينولوجى والنقد الحديث
فيما بعد، هو أن فيكو قد نظر فى عملية تشكل القوة الاجتماعية نفسها على
اعتبار أنها آلية تواصلية ذاتية ضرورية، أى أنها آلية تقوم على إبعاد القوة

(*) هو بوبليوس كورنيليوس تاكيتوس P.Cornelius Tacitus مؤرخ وخطيب ورجل
ودولة روماني (نحو ٥٥-١٢٠م)، اشتهر بفصاحته ومقدرته الخطابية. (المترجم).

وتعتمد على "الجهود الأخلاقية" أو الجهد. فالقوة تكون مخولة " للإله الأب" فى نفس اللحظة التى تأسست فيها علاقة اتصالية ذاتية بين بنى البشر. ومن هنا يكون وجود الإله المتعالى حتميا، ونحن نعرفه عن طريق العقل والإدراك، وعن طريق حالة الاغتراب الأنثربولوجى التى لا يمكن تجنبها:

"فيجب أن نبدأ بفكرة بسيطة عن الرب التى يمكن أن توجد لدى أى شعب بدائى أو متوحش أو هجمى .. وعندما يدخل الناس فى حالة من اليأس إزاء مساعدة الطبيعة لهم، فإنهم يتشوفون إلى شىء أعلى منهم لكى ينقذهم. والله فقط هو الأعلى من الطبيعة، وهذا هو الضوء الذى منحه الله لكل البشر.. ولذلك فإننا يجب أن نبدأ بالخيالات الميتافيزيقية الشعبية... التى هى فى الواقع اللاهوت لدى الشعراء. ومن هنا يجب أن نتتبع ظهور الفكر الدائر حول الإله الذى يفرض شكلا ومعيارا على المشاعر البهيمية للبشر الضائعين ويحولها إلى مشاعر إنسانية. وربما يكون هذا الفكر قد أدى إلى ظهور الجهد الأخلاقى الذى يتناسب مع الإرادة الإنسانية والذى يعمل على كبح الدوافع التى يفرضها الجسد على العقل. فهذا الجهد الأخلاقى يمكن أن يعمل على كبح هذه الدوافع كلية عن طريق الحكمة، ويمكن أن يوجه إلى تحقيق غايات أكبر عن طريق المواطنين الصالحين" (Vico 1999 [1744]: 125) .

ولقد شرح فيكو كيف أن أشباه الأباطرة الذين أطلق عليهم (العمالقة) قد اكتسبوا قدرة خشنة وإرادة خشنة على كبح الذات فى اللحظة التى يستطيعون فيها أن يشعروا بالخوف، وهو ما تساق مع اكتساب القدرة على أن يجسدوا هذا الخوف فى شخصية لها ملامح واسم وفوق كل ذلك لها قوة: لقد كانت هذه الشخصية هى شخصية جوبيتر، الذى يصب غضبه على الأشرار

والفاسقين (Miner 2002: 91). وفضلا عن ذلك، فقد أوضح فيكو أن هذا الجهد الأخلاقي يمكن أن ينتج فقط عبر "الحس المشترك" البديهي الذى يتصف بالذاتية والاتصالية، وهو يشتمل على القليل من العنف الذى تمارسه الذات على الآخر. ولا يعد العنف هنا سبباً أو نتيجة للخوف ولكنه جزء من عملية جمعية: فالخوف من الرعد ليس خوفاً يكون مصدره الآخر الذى نعرفه والحاضر أماناً، ولكنه خوف يفرز عبر ذوات متعددة تمارسه على نفسها من خلال الصياغة الجمعية لمفهوم الآخر المتعالى: "قفى الوقت الذى كان يمكن لهؤلاء أن يهربوا من الرعد فى كهوفهم وفى الشعاب البعيدة، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يتخلصوا من خوفهم بهذه السهولة، فهو صوت له صدى أبعد منه فى حد ذاته" (Shotter 1996 : 6).

يكمن هنا بالضبط جذر الروح الشعرية المتعالية التى أسست للعموميات الخيالية، وهنا يكمن أيضاً أصل اللغة بشكل عام. وهذا أيضاً هو أصل كل المؤسسات الدينية والمدنية، وأصل كل أشكال السلطة التى يتم المحافظة عليها من خلال التفكير العملى، والتى يكمن أصلها الأول - كما ذهب فيكو - فى شىء سابق على كل عمليات بلورة اللغات الدارجة للشعوب. أما القانون نفسه، وهو المؤسسة الرئيسية التى تتأسس عليها المصالح البشرية العامة، فهو نتيجة مباشرة للقدرة على الفعل ورد الفعل الذى يتم بشكل جمعى عبر عملية الترميز. ومن هنا فليس القانون هو الإجماع الذى فرضته السلطة السياسية على الأفراد الذين يملكهم الخوف من الآخرين. فبالنسبة لفيكو فإن بداية الفعل البشرى تكمن فى الأصول المتلاحقة للخوف واللغة، الخوف الذى يرتبط بقوة الآخر المتعالى، ومن ثم فإنه يمنع القدرة البشرية من أن تتجاوز أى خوف قد يواجهها فى الواقع من خلال خلق الخيال وما ينتج عنه من "حس مشترك".

لقد ساعد الاتجاه الحديث الذى تبناه فيكو على أن يرى هذه الطاقة الشعرية قبل المحورية على أنها عامل سوسيولوجى فى تأسيس الرابطة الاتصالية الاجتماعية الذاتية. ولقد حصنه هذا المنحى من أن يقع فى خطر إعادة صياغة الخطاب المحورى صياغة سوسيولوجية زائفة (انظر الفصل الأول). فعنصر الغربة المرتبط بخارجية وإمكانية وجود الذات المتعالية يعتبر شيئا جديدا ومبتكرا مثله مثل فكرة تكوين الدين باعتباره الموضوع الأول للحساس العام لدى الجماعة - التصوير الرمزي لجوبيتر على أنه إله "السماء"، وما صاحب ذلك من النظر إلى أعلى والإشارة بالإصبع إلى شيء موجود هناك - وهو الإحساس الجمعى الذى ظهر كاستجابة لصوت الرعد. ومن ثم فإن هذا الإحساس كان شيئا أكبر من البدايات "الدينية"، لقد كان أصل الأبعاد التوجيهية والوعظية الكامنة فى الألعاب اللغوية. لقد ساعدت نظرية فيكو أن تفسر الأصل البعيد للفكرة المحورية ذاتها- وهو ما فشلت النظرية المحورية فى أن تفعله- وأن تكشف عن طابعه الدينامى وليس فقط عن أصله كنقطة انقطاع أو نقطة خلق أصيلة عبر الأنبياء والفلاسفة.

لقد وجه فيكو جل اهتمامه لدور الإبداع البشرى فى تشكيل الممارسات الاجتماعية والنظم الاجتماعية وحاول أن يعطى اسما لهذه الصلة بين مفهوم الطاقة الشعرية ومفهوم التفكير العملى. ولقد أطلق على هذا مفهوم "الحس المشترك". ونظر فيكو إلى العقل بوصفه مبدأ منظما للعلاقات الإنسانية، وهو يودى هذه الوظيفة فقط كجزء متصل لعملية الإبداع البشرى التى تتجذر فى الخيال الأسطورى^(١). إن الحس المشترك فى التاريخ البشرى قد سبق ظهور الوحي، وأسس الأساس الرمزي الأول للتدخل العقلى. لقد وضع هذا الحس المشترك الأسطورة على أنها تشكل أسس المدينة civitas، ومن ثم فإنها تضيف صفة الصدق على كل التأملات عبر التاريخية حول أصل المجتمع

المدنى (47- 145: 1999 Mazzotta) والذي سوف يصل إلى ذروته فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر فى التراث الليبرالى الأنجلو- إسكتلندى، والتراث الأنجلو- أمريكى ثانياً (انظر الفصل السادس).

وفى التحليل الأخير، فإن فيكو لا ينظر إلى الحس المشترك باعتباره منبعاً للخطاب الدينى فقط، بل إنه يعد أيضاً نقطة الانطلاق فى أى مسار حضارى. إن الحس المشترك هو الذى يؤسس للنظم التشريعية والمدنية والدينية، ويؤسس على نحو خاص للأفكار التى لا يمكن أن توجد هذه النظم بدونها، وهى الأفكار التى تتجدد باستمرار عبر التأمل (الانعكاسية) فى الأوقات العادية. إن مثل هذا المنحى فى الفهم يجعل قضية التركيز المفرط على التأمل (أو الانعكاسية) كمصدر رئيسى لبناء النظم فى العصر المحورى قضية نسبية. فلم يكن للتأمل العقلى أن يؤدى دوره دون هذا الكم الهائل من المشاعر "الحقيقية" والواقعية. إن التأمل العقلى هو الذى أوصل المسار الحضارى إلى ذروته، ولكن التوازن فى هذا المسار الحضارى لا يمكن تحقيقه إلا إذا لم يعمل التفكير العقلى على محو الشعور الجمعى (أو الحس المشترك) وما يرتبط به من ممارسات هى لب تشكيل النظم.

وكما لاحظ فوجلين، "فإن معنى المسار (الحضارى) هو الوصول بمادة الحضارة الأولية والمكتفة إلى ذروة التباين العقلى" (133-134: 1998b Voegelin). فالوصول إلى التأمل والتباين يحطم التوازن ويؤدى إلى ما عرفه فيكو على أنه حالة من بربرية التأمل والحساب، وهى الهاوية التى تجرنا إليها الحداثة غير المنضبطة، خاصة عندما تنظم باستخدام السياسة التى تعتمد على القوة الخالصة (37: 2002 Miner). ويصبح هذا الخطر بمثابة الحالة الجهنمية عندما تتحول ألعاب اللغة إلى ألعاب قوة خالصة، أشبه بعالم العلاقات الاجتماعية عند ميكافيللى أو هوبز:

"إن هذه الحالة من بربرية الحساب تحول هؤلاء الناس إلى أفراد أشبه بالبهائم يكونون أكثر جاهلية فى المشاعر البربرية البدائية.. فالناس هنا يمارسون جاهلية فظة، ويستخدمون صوراً من التملق والتقارب ليتآمرون ضد الحياة، وضد مصائر أصدقائهم وأقاربهم" (488 : [1744] 1999 Vico).

إن نظرية فيكو تساعدنا على أن نحدد معالم تبلور الخطاب الدينى داخل مسار حضارى أوسع يودى فى النهاية إلى الاستخدام العام للعقل. وفى خطوة أخرى، فإننا نستطيع أيضا أن نستخلص من نظريته عناصر إضافية لفهم منظم لعملية تثبيت الخطاب الدينى كجزء من عملية أوسع لإعادة بناء العقلانية العملية والعقل العام، فى إطار عملية إثراء نظرى لنظرية العصر المحورى.

ثمة مبدأ أولى صاغه فيكو صياغة صارمة وهو: ضرورة فهم شبكة العلاقات الأصلية بين النظم الدينية والنظم المدنية. ولقد أوضح فيكو لنا مركزية المذبح فى الرسم الذى وضعه فى بداية كتابه العلم الجديد، والذى يريد أن ينشر من خلاله الفكرة الأساسية القائلة بأن العالم المدنى قد ظهر إلى الوجود من خلال ممارسات تتعلق بالعالم المقدس، وهى الممارسات التى جسدت جنبا إلى جنب مع القبور المقدسة والزيجات المحرمة التعبير الأول عن الحس العام. إن هذه الممارسات التى يتزايد وجودها المؤسسى يوماً بعد يوم لا تشيد فقط الأبنية الرمزية للعوالم الاجتماعية، ولكنها تشيد أيضا الأبنية التحتية الاتصالية ومصدر وضوحها وجلالتها (41-240 : 1999 Mazzotta). لقد كرر فيكو مراراً أن أصل الحضارة يكمن فى الدين على أنه جاء لكسر شوكة الكبرياء عبر الخوف:

"وتتجذر فكرة التقوى فى الدين، وربما تكون قد تكونت عبر عملية الخوف من المقدس. ولقد حافظ الرومان على الأصل البطولى لعالم "الدين"، وذلك وفقا للدراسين الذين اشتقوا كلمة الدين من الفعل اللاتينى Religare بمعنى يربط. فهذا الفعل يشير إلى السلاسل التى ربطت تيتوس Tytus وبروموثيوس Prometheus إلى جوف الجبل، حيث نهش الصقر قلوبهما وأعضائهما، وفى ذلك رمز للدين المخيف الذى يرتبط بما يملكه جوبيتر من أدوات.. ولقد قام العملاقان المسلسلان إلى الجبل يلزامهما خوفهما الدينى من الرعد بمراجعة العادات الشريرة التى ارتبطت بتجولهما الوحشى فى غابات الأرض الفسيحة. ومع تبديل عاداتهما بالجملة استطاعا أن يهبطا بسلام، وأن يرتبطا بأرضهما، ومن ثم أصبحا فيما بعد مؤسسا الأمم وملوك أول الممالك". (208 : [1744] 1999 Vico).

ويمكن أن نجد هنا مفتاحا ممكنا لمزيد من الاستمرارية القوية بين الدين الشعرى والدين النبوى، وبطريقة أكبر مما ذهبت إليه نظرية العصر المحورى ونقادها. إن فكرة فيكو عن الدين باعتباره المؤسسة البشرية الأصلية هو نوع من التبنى الخلاق لفكر سبينوزا، خاصة تحليله الأخير للنبوءة الإنجيلية باعتبارها خطابا تم تشكيله عبر الخيال (Spinoza 1951 : 27-42). إن هذا النمط من الجدل قد أدى إلى النظر إلى مؤسسة الرابطة الاجتماعية وما تعد به من وجود شكل من أشكال العدالة الوشيعة بين الأنا والآخر، على اعتبار أنها (أى الرابطة) هى بالتالى أصل الدين (72-73 : 1989 Preus). ولقد ذهب فيكو بهذه النقطة إلى أبعد من ذلك؛ ورأى، سابقا بذلك دوركايم، (انظر الفصل الأول) أن النظم الاجتماعية الأولية

لا تبني بناء تعاقديا، وبالتالي تعاقب من قبل الآلهة فحسب، ولكن هذه النظم هي نفسها الآلهة منذ البداية (المرجع السابق: ٩٢). ومن الأمور اللافتة للنظر، أن هذه الخطوة المتقدمة كانت نقطة مقلقة لفكرة العقد الاجتماعي نفسه. فلقد كشف كل من سبينوزا وفيكو عن القوة الكامنة في الرموز والسرديات دون أن يقوموا ببناء مصدر بديل للنظام الاجتماعي عبر هذه الرموز والسرديات، كما فعل أنصار نظرية العقد الاجتماعي. إن نظرية العقد الاجتماعي لم تذكر صراحة، وإن أعادت تقديمه في ثوب جديد، ما أسماه فيكو "وهم الأمم"، أي بمعنى الغرور الذي ينتاب الجماعات الدينية أو الإثنية وهي أن أساطيرها المؤسسة - والتي تهتم بأصل القوانين والنصوص المقدسة- هي أساطير صحيحة بالضرورة (المرجع السابق: ٧٧). وبهذه الطريقة فإن المفسرين المحدثين - وهذا نقد موجه إلى فيكو - قد فشلوا في التمييز بين المعنى وبين الحقيقة.

إن هذا النقد الذي يذهب حول اهتمام أصحاب نظرية التعاقد، بما أصبح فيما بعد نزعة قومية إثنية، قد سبق إلى قوله سبينوزا، وإن كان بطريقة أقل راديكالية (انظر [1985] Balibar 1997). إن سبينوزا قد وضع الأساس لكشف أوجه التبسيط في نظرية العقد الاجتماعي وذلك من خلال مذهبه حول الخيال وعلاقته بالعقل. ففي كتابه بعنوان "رسالة في اللاهوت والسياسة" (*) (1-282: [1670] 1951). حاول المفكر الألماني أن يوضح - متأثرا في ذلك بمفكرى المعتزلة المسلمين وبالفلاسفة المسلمين أمثال ابن سينا (انظر الفصل الرابع) - حاول أن يوضح أن النصوص الدينية ليست لها علاقة بالمعرفة التخيلية حول الله وخصائصه. فالخطاب النبوي

(*) ترجم حسن حنفي هذه الرسالة وراجعها فؤاد زكريا، ونشرتها دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥ (المترجم).

ليس خطابًا تخيليًا، وإن دعمه الخيال، ولكنه خطاب مبهم وقطعي ومستمح باللغة الجسدية وهو ينتهي إلى وعظ الأفراد العاديين إلى السلوك القويم وإلى مراعاة القانون المقدس. ومن هنا فإن الأنبياء يوصلون إلى الناس شروط تحقيق الفضل (أو المحبة أو التقوى) وتحقيق العدل بين الجماهير. ويتفق هذا المنحى مع ما نظر إليه فيكو على أنه مهمة للشعر: وهى المهمة التى تنحصر فى أن يجعل الكلمات مفهومة للأفراد العاديين (Preus 1989: 80). إن الأطر العامة التخيلية للخطاب النبوي والشعرى الذى يبنى على التجميع العشوائى وغير العقلانى للصور الذهنية، تشكل بالنسبة لفيكو ما يطلق عليه "الحس العام" (المرجع السابق: ٨٣-٨٤). ومن هنا فإنها تعتبر أيضا أداة فعالة لخلق الفهم فضلا عن أنها تكون مصدرا للمعنى الذى يسمح بتأسيس النظم بين بنى البشر.

وبينما يعمل الخطاب النبوى على تشكيل نمط من الوعظ الأخلاقى الذى يغذى الحس المشترك، بما فى ذلك الشعور الأساسى بالضبط الأخلاقى للذات والذى أطلق عليه فيكو "الجهد الأخلاقى" - وهو شعور كامن فى اللغة أثناء استخدامها - فإن الأفكار المشتركة للعقل تعد بالنسبة إلى فيكو بمثابة مرحلة واحدة فى المسار التطورى للمعرفة البشرية. إن توضيح فيكو للمنحى الذى اتخذه سبينوزا وتغلبه على النزعة الديكارتيه التى تجلت عند هذا الأخير فى تأكيده على أن أصل العالم يقع فى المرحلة التخيلية الأولية وليس ناتجا عن تأمل عقلانى لاحق (المرجع السابق: ٨٥). ومع ذلك فإن فيكو لم يهمل قضية العلاقة بين الخطابين الشعرى والنبوى، بالخلط بينهما كلية. فقد أوضح أولا القضية المطلقة التى تتعلق بالفصل القاطع بين الخيال الشعرى لبنى البشر وبين الطريق الخلاصى الحق الذى بدأه الأنبياء. وفى هذه الخطوة الثانية فقد اعترف بأن الطريق الخلاصى الحق يتخذ شكلا أكثر رقيا - وذلك

بفضل وحى الله تعالى - فيما يتصل بالحماية من الخطأ: فقد رأى أن ثمة قيمة للإنجيل كحصن حصين ضد الانتشار الواسع لأنصار العوالم العلمانية الأخذه فى الظهور. ومع ذلك فإن فيكو قد رفض قراءة الخطاب الإنجيلي كخطاب مثبت فى نص ومنغلق على ذاته. أما الخيال الشعري وما يتصل به من حس مشترك فقد كانت بالنسبة إليه الأساس الدائم لإعادة إنتاج العقل الإنجيلي، الذى يمكن أن يخاطب الناس كخطاب شعري (Mazzotta 1999 : 244).

وتلك هى النقطة التى ابتعد فيها فيكو ابتعاداً كبيراً عن سبينوزا. فالإنجيل، بالنسبة للمفكر الألماني، لم يعد كتاباً مقدساً لليهود والمسيحيين، ولكنه نص تنبثق منه أخلاقيات عقلانية، يمكن أن تساعد بالتالى، إذا ما تم تفسيرها دون خرافات، على نشر التسامح الدينى. أما من وجهة نظر فيكو فإن هذه الخطوة نحو اقتصار الدين على الفلسفة الأخلاقية هى مقدمة لتحويل الدين إلى أداة سياسية. فلم يكن صدفة أن يثمن سبينوزا من الصياغة القائلة: "إن صاحب الدين هو صاحب الميدان" ، ومن ثم فإن الحكام يفوض إليهم إضفاء الصدق على الإحساس بالإنجيل وذلك من أجل السلم المدنى. لقد رفض فيكو فى كتابه العلم الجديد وجهة نظر سبينوزا عن الدين العقلانى والمفهوم المتصل به حول الجمهورية التى تتأسس على توازن بين القطاعات المختلفة التى تبحث عن التسامح. لقد اعترض فيكو على القول بأن الدين لا يمكن أن يختزل إلى نطاق البحث عن حسابات وصور من التكيف المصطنع لتسكين النزعة الانقسامية التى ينتجها المدافعون عن الدين الحقيقى دون أن يفوضهم فى ذلك أحد.

وأهم من هذا فقد ثمن فيكو أية محاولة لرفض أى عملية تشييء للمقدس، والتى كان يعتبرها واحدة من الأفكار السائدة للإنجيل. فقد تشكك من منهج تأويل الإنجيل كنص مغلق على ذاته خال من مشاعر الحس المشترك

والتقوى المشتركة. وأخيراً فقد رفض مبدأ الفصل بين المجالات المتصلة بالمقدس /العلماني، والديني /السياسي، وهو الفصل الذي يحبذه كل أنصاره النزعة الواقعية المحدثين، الذين يعكسون في آرائهم خطاب ومصالح الدولة المطلقة التي تدعى تملكها لسيادة لا حدود لها وضبط لا حدود له على المجتمع. فبالنسبة إلى فيكو فإن الإنجيل ليس مجرد نص، وإنما هو تراث حي. ومن ثم فإن الخيال الديني الذي هو جزء من التراث لا يفصل عن العوالم الاجتماعية ولكنه يرتبط بها (يقتصر عليها). وهذا الخيال هو المصدر الدائم لتجديد التراثات الدينية (Mazzotta 1999 : 251).

إن الحس المشترك الذي يرتبط بالخيال الديني يرتبط ارتباطاً قوياً بالتقوى، بالرغم من أنه يختلف عنها. وتلك هي النقطة التي أصبح فيها منحي فيكو خطاباً محورياً معيارياً. فطبقاً لرأيه فإن كلاً من الحس المشترك والتقوى يجب أن يرتبطا في مهمة إعادة بناء الصالح العام على أساس المكونات الحضارية المعقدة التي ورثتها الحضارة الأوروبية. فطالما نجد أمامنا "الدين" و "السياسة" كمجالين منفصلين من قبل الدولة الأوروبية الحديثة ذات السيادة المطلقة، فإن علينا أن نتذكر الطرق المعقدة التي يتداخل بها الدين مع السياسة في تشكيل الفعل العملي. فهما لا يجسدان حقولاً منفصلة للنشاط الاجتماعي، ولكنهما يؤديان وظيفتهما كمتطلبات متوافقة للجدل العام أو المناقشة العامة. ومن ثم فإن الدين يجب أن يحظى باهتمام في النظرية السياسية وفي الممارسة السياسية كقوة يمكن أن تكون قوة حاسمة إذا ما خضعت لسياسة القوة الحديثة، كما حدث بعد عصر الإصلاح، وخاصة بعد الحروب الدينية (المرجع السابق: ٢٥٤).

وبالنسبة لفيكو (مثلته مثل سبينوزا، ومثله مثل الشاطبي انظر الفصل الرابع) فإن التقوى، من وجهة نظر أكاديمية، تتكون من محاولة إعادة بناء

الوحدة بين المصالح المتقاربة والمترابطة والواقعية، عن طريق إدراك الفروق أو الاختلافات فى المصالح. إن مظاهر الاختلاف فى العوالم الاجتماعية ليست صوراً من عدم التجانس، ولكنها صور تكشف عن أشكال من التداخل والتحول للجدل والصراع. ومن ثم فإن الخطاب العام يستدعى فى هذه الحالة ليعمل بمثابة التكنولوجيا التى تعيد بناء النظام السياسى الذى يعيش فيه المسيحيون فى منطقة حدية تقع داخل المجتمع وخارجه، وداخل التاريخ وخارجه. إن هذه المنطقة الحدية فى الموقع الوحيد الذى يسمح بالابتعاد عن سياسة القوة الخالصة ويسمح بإدراك الاختلاف (Mazzotta 1999 : 255).

إن إعادة البناء المستمر للخطاب العام عند فيكو ترتبط بفكرة جديدة عن التراث الخطابى داخل الدين. فلقد نظر فينتى Finetti، وهو دومينيكانى معاصر لفيكو ومختلف معه حول سلطة النص الدينى، لقد نظر إلى التراث على أنه يتأسس على الكلمة المكتوبة التى جاء بها الوحي، أما فيكو فقد وجد ضالته فى باحث دومينيكانى آخر هو الثيولوجى الإسبانى الذى ينتمى إلى القرن السابع عشر "فرانسيسكو سواريز" Francisco Suarez، والذى لاحظنا من قبل أوجه التشابه بينه وبين سابقه الفقيه الأندلسى المسلم الشاطبى والذى أشرنا إليه من قبل (انظر المقدمة). لقد أوضح سواريز كيف أن التراث يعتمد على قاعدة حية "living rule". ففى تعريفه للتراث ذهب المجمع المقدس الذى يسمى مجمع ترنت Trent (١٥٤٥-١٥٦٣)، وهو المجمع الذى طور ما يسمى بالإصلاح الكاثوليكي المضاد، ذهب إلى أبعد من النص المقدس والوحي ووسع تعريف التراث ليشتمل على كل مجموعة القرارات التى تصدرها المجامع المقدسة وكل التعاليم الكنسية. ولقد طور فيكو هذا الرأى إلى أبعد من ذلك فى اتجاه آخر، حيث أكد على أهمية الجوانب السوسيولوجية فى التراث، ومن ثم فقد أضفى عليه المنحى العلمانى. فقد

نظر إلى "التراثات الشعرية الفجة" باعتبارها تراثات لها "شروطها"، بالرغم من أنها تستقل استقلالا تاما عن النص الدينى والوحي. فقد سهلت هذه التراثات فهم الكتاب المقدس عبر الحس المشترك، ولقد لعبت دورا لا غنى عنه فى الأعمال التاريخية التى أطلق عليها فيكو "العناية التراثية"، وذلك لأسباب ترتبط بمنحاه الذى اتخذته فى كتابه العلم الجديد وليس لأسباب ثيولوجية بالمعنى الضيق (المرجع السابق: ٢٤٧).

لقد عمل فيكو على الصياغة المفهومية للنواه الأسطورية والإبداعية و"الشعرية" للتراث الكاثوليكي، وذلك دون أن يلجأ إلى أى شكل من أشكال الدوجما التى يتميز بها هذا التراث. ولقد اختلف الذين علقوا على أفكار فيكو فى تأويلاتهم لإشارته الداعمة "للعناية الإلهية المقدسة". فهى بالنسبة إلى البعض، من أمثال مازوتا (المرجع السابق، ٢٥١-٢٥٢)، تدل على التزام فيكو بفهم جديد للتراث الكاثوليكي، على نحو يتعارض مع المذهب الميكافلى، وينتهى إلى فهم حقيقى للتاريخ الإنسانى والمجتمع الإنسانى. أما بالنسبة للبعض الآخر، مثل إسرائيل (٢٠٠١ : ٦٦٤-٦٧١)، فإن هذه الإشارة عند فيكو لا تعدو أن تكون كلمة مفتاحية واعية تدل على المسار المثالى للتاريخ الإنسانى. وفوق كل ذلك ومهما تكن الآراء حول هذه الفكرة، فإنها فكرة تم الإشارة إليها غالبا، حتى من قبل سبينوزا الذى اتهمه بالإلحاد.

إن هذا المنحى التأويلى الذى ظهر بين المتخصصين فى أعمال فيكو ليس هاما من وجهة نظر هذا العمل الراهن. فأنا أفهم إشارات فيكو إلى العناية الإلهية على أنها تؤشر على الحقيقة التى مفادها أن أى مؤسسة مدنية اجتماعية حية يجب أن تدعم من خلال روابط قوية تربط بين الحس المشترك والتوجه الغائى للفعل الإنسانى، إن مفهوم العناية الإلهية يجسد هذه الأهداف أو الغايات، ذلك القطب الذى يتجه نحوه التفكير العملى. وربما يكون قد

أضاف معنى يمكن أن نسميه بلغة السوسيولوجيا "النتائج غير المقصود" للفعل البشرى التى لا تؤثر على المسار الحضارى ولكنها تغذيه. ولقد اتضح هذا بجلاء من خلال نظريته عن ظهور العقل العام عبر صراع طبقي عنيف، سوف أفصل فيه القول فيما بعد (Jacobitti 1996). إن تأكيد ، فيكو مراراً وتكراراً على دور العناية المقدسة يتجه أولاً وقبل كل شيء إلى اتجاه ضد الرؤية التى تقول بأن المؤسسات المدنية الحية يمكن أن تبنى على توافق بين المصالح المتصارعة، أو على نظرة من "القانون الطبيعى"، يمكن أن تستغرق المصالح المتصارعة والمنفصلة. إن هذا البعد الغائى فى تأسيس النظم يمثل الآلية التى يتم بها التنسيق الاجتماعى، الذى يتم ضمانه عبر التوجه نحو تحقيق الصالح العام الذى كان فيكو يراه متجسداً على نحو مثالى فى فكرة القانون الرومانى حول الحق. لقد أشار فيكو على نحو متكرر مبتعداً بشدة عن التحليل الثيولوجى إلى فكرة العناية الإلهية على اعتبار أنها ركن ركين فى تطور القانون الرومانى أكبر من أى تراث دينى بعينه.

إن التوجه الغائى للفعل الإنسانى يؤسس أيضاً للمعالجة التى قدمها فيكو للعلاقة بين العقل العام والعقلانية العملية، من خلال نظريته فى العدالة والقانون. إن العقل عند فيكو لا يتسق مع العقلانية بالمعنى الديكارتى. فالعقل ratio فى قاموس فيكو هو ترجمة حرفية لكلمة "القانون"، بمعنى أنه يشتمل على رقائ وأجزاء من "الحكمة الفطرية"، ومن الممارسة الاجتماعية، ومن الحس المشترك. إن هذا الفهم للعقل لا يمكن المفكر العقلانى من أن يدعى حكم المدينة، كما أنه لا يبرر القول بأن المدينة والعالم يجب أن تحققاً خلاصاً ورفاهية عبر العقل (Mazzotta 1999: 68). فليس هناك من "عقل على هذا النحو". فالعقل لا يمكن أن يكون - كما فى المعنى الأصيل للكلمة اللاتينية - إلا قاعدة متزامنة وتعقل عملى. ومن ثم فإنه يقوم على الجزئيات المتراكمة

لقوى الإبداع البشرى، التى تشكل حقائق الحياة، والتى تربط الأجساد والأفعال بها. إن فهم العقل على هذا النحو هو الأداة الوحيدة لتجنب خطر التفكيك السياسى الاجتماعى للحدثة، الذى ينتج عنه البحث عن المصلحة الذاتية حينما تترك وشأنها، والذى يعطى شرعية للكثير من الأفكار التى يطرحها نقاد الحدثة (المرجع السابق: ٩٣، ١٥٢، ١٦٤).

لقد طرح هذا المنحى قضية شغلت الكثير من المفكرين المحدثين الذين حاولوا صياغة قواعد للعقل: تلك هى قضية السلطة وعلاقتها بالقوة. لقد تحدث فيكو بصراحة تامة وبطريقة "مادية" حول تأكيد الفكرة التى مفادها أن السلطة ترتبط بشكل أساسى بالملكية. وأن السلطة لا تستقل وتصبح موضوعية إلا فى مرحلة لاحقة عندما تأخذ أشكالا ملزمة، أى تأخذ شكل القانون، والتى تتجسد بعد ذلك فى سلطة رجال القانون (أو القضاة)^(٧). إن رجال القانون هم الذين يتولون الجوانب العملية فى القانون، أى الجانب الفقهى، والذين يمكن أن يستخدموا سلطتهم الأخلاقية والقانونية إذا ما كان الحاكم، الذى هو الملك فى الأساس، يستطيع أن يحافظ على النظام العام. إن الملكية، التى تؤسس للسلطة، ترتبط ارتباطا وثيقا بمؤسسات الزواج والعلاقات الشخصية، وبشكل أكبر الأسرة، على اعتبار أنها أصل الاثنين. وتلك هى المجالات التى يتحدد فيها مجال القانون الخاص الرومانى (المرجع السابق: ١٦٥).

"إن الآباء فى عائلة الدولة يجب أن يمارسوا قوة ملكية تخضع إلى الله وحده. وتمتد هذه القوة إلى الأشخاص وربما إلى أولادهم، وبشكل أكبر على خدام الأسرة المالكة، الذين اتخذوا من أرضها ملجأ لهم. وهذا هو الذى جعل من هؤلاء أول ملوك

الأرض. (ويجب أن نفسر الإنجيل بأنه أشار إلى هؤلاء الرجال عندما أطلق عليهم البطارقة، الذين هم "الآباء الحكام").
(Vico 1999 [1744] : 101) .

ومن ثم فليس بغريب أن يحدد القانون الرومانى مصدر السلطة فى المجال الخاص. ومع ذلك فى نطاق هذا التراث القانونى، فإن المصادر الخاصة بالسلطة والاستخدام العام للخطاب حول الصالح المشترك قد تم التوفيق بينهما عن طريق عقلانية القانون. إن شبكة العلاقات بين ما هو عام وما هو خاص تختلف هنا اختلافا جوهريا عن تفسيراتها الحديثة اللاحقة، بدءا من تلك التصورات التى قدمها التنوير الإسكتلندى، فى سياق طرحه لفكرة "المجتمع المدنى" (انظر الفصل السادس). وتكمن شبكة العلاقات فى القانون الرومانى تكمن فى القوة المتميزة للحق (القانون) والتى تحول التأكيدات الخاصة بالسلطة إلى سلطة عامة للقانون الذى ينظم الطريقة التى تتشكل بها المصالح الجمعية والخاصة، وكيفية تحولها إلى سلوك، وطبيعة العلاقات بينها.

لقد كان فيكو على وعى كامل بأن الصراعات التفسيرية فى مجال القانون بشكل عام ليست ناتجة عن ديناميات خالصة لعملية الاتفاق والاختلاف، ولكنها تعكس أشكالا متحولة من القوة. إن هذه الصراعات بالنسبة لفيكو تنتج عن صور النضال الطبقي كما تنتج عن صور أخرى للصراع الاجتماعى. وأولاً وقبل كل شيء، فإن القانون ليس مجرد قراءة خالصة للواقع، ولكنه يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظم القهرية. وبالرغم من ذلك فقد كان فيكو مقتنعا أيضا أن القانون يعمل ضد عملية انقسام العقل فى البحث عن المصالح الخاصة بشكل فوضوى، هذا على الرغم من أن القانون يتجذر فى عملية تملك السلطة كملكية فى علاقات القوة بين السيد والعبد، وبين الأب

والابن، وبين الزوج وزوجته، وبين النخب والجماهير، وعلى الرغم أيضا من وجود الواقع الذى يزخر بصراعات القوة المستمرة. ويتلخص الموقف فى أنه بالرغم من أن عملية ظهور القانون ترتبط بالصراعات والجدل فإن القانون يصاغ بطريقة تجعله ناتجا عن العقل من أجل تحقيق الصالح العام وليس ناتجا عن سيطرة مصالح قوية (Mazzotta 1999: 167). إن فيكو هنا يضع نفسه فى تراث توما الأكوينى، ودى فيتوريا De Vitoria وسوارز.

ومع ذلك فإن مقارنة دقيقة مع المنحى الذى توخاه الشاطبى فى فلسفة القانون (انظر الفصل الرابع)، فإننا نجد أن سلطة القانون، على الرغم من أنها تتجذر فى غموض الحكم فى مسائل خاصة وغير متجانسة، إلا أنها عند فيكو قد ارتقت إلى مصاف العقل العام *universal ratio* وذلك من خلال القياس الذى يرتبط بعملية البحث العقلى العملى عن العدل والمساواة. ولكن هذا المعنى المتطور لسلطة القانون لا يمكن أن يفهم فى إطار خيالى خالص، عن طريق الاستنباط من الإرادة المقدسة أو العقل المقدس. ولكنه يجب أن يظهر عبر تحليل سوسيوأنثروبولوجى متسق لعمليات التحول النظامى. ومن ثم فإن الصور البطولية والدينية القاسية المصاحبة لتطبيق القسر بصورة مجردة من الإنسانية، هذه الصور يتم الاحتفاظ بها، وهى من صلب القانون. وبدون الاحتفاظ بهذه اللغة الجسدية، فلن يكون هناك عقل اسمه القانون. فالمرآحة بين الأفعال القانونية والأفعال الرمزية تدخل فى صلب ممارسة الخطاب العام نفسها. إن صور المجاز الشعري الأصلية الملتصقة بالحقيقة، التى أخذت بشكل حرفى فى العصور القديمة، قد خضعت لعمليات مستمرة من التحلل والتشويه عبر الوقت، كما أوضح علماء اللغة. لقد ظهر القانون على أثر استسلام الشعر، وهو بذلك (أى القانون) يمثل شكلا جديدا من أشكال الطاقة الشعرية، طالما أن صياغاته تتم بواسطة فاعلين قانونيين

واجتماعيين، وطالما هم الذين يحافظون عليها، فهم بذلك يخلقون الواقع (المرجع السابق: ١٦٩). وبهذه الصياغة قلب فيكو الثنائية الفلسفية المنظمة التي أقامها سبينوزا بين الحقيقة والأسطورة، قلبها إلى تحليل اجتماعي من خلال اكتشاف العلاقات المتداخلة بينهما في أصول المؤسسات الدينية والمدنية وتطورها.

ومن المعروف أن كلمة *persona* (اللاتينية) تدل على مفهوم قانوني ومسرحي. ولقد استخدم هوبز هذا المفهوم لإعادة بناء فكرة حديثة عن الجمهور العام *public*. فالشخص *person* بالنسبة إلى هوبز، مفهوم يدل على "الهو" الذي تجسد كلماته وأفعاله كلمات وأفعال الآخر" (Hobbes 1996: 106-80). ومن ثم فإن مفهوم الشخص يتماثل مع مفهوم "الممثل" على خشبة المسرح أو الفاعل في محادثة عامة، ومن ثم فإن تمثيل أو تشخيص (المرء لذاته أو لفرد آخر) ينتمي إلى نفس المقولة. إن هذه الفكرة عن الشخص قد سمحت لكتاب محدثين عديدين لأن يفصلوا بين المنطوقات والأفعال المشاهدة (المنظورة) عن المجال الخفي غير المنظور للنفس، أو ما يطلق عليه "الباطن" (Voegelin 1998b : 67). وهنا نجد فيكو يوضح، مرة أخرى، أن جينولوجيا الشخص وتأثيرها على المجال العام هي جينولوجيا أكثر تعقيداً مما ذهب إليه أشد أنصار الواقعية السياسية الحديثة تطرفاً. ففي الوقت الذي فهمت فيه وجهة نظر هوبز في إطار عملية "لعب اللعبة" *playing a game* (يقصد لعبة القوة والمصالح)، فإن فيكو قد حذرنا من أن الشخص أو القناع كما وجد في النصوص المسرحية القديمة هو أولاً وقبل كل شيء شكل مادي متخيل.

ولو أطلقنا على هذه العملية عملية التمثيل - وهي بمعنى ما كذلك - فإن مفهوم الشخص *persona* يصبح مفهومًا متخيلاً وملموساً في ذات الوقت؛

هو عملية لأنه يأتي من عقل غير قادر على الوصول إلى تجريدات راديكالية من نمط فلسفي. وفضلا عن ذلك فإن علاقاته بالقوة ليست علاقة مسطحة كما ذهب هوبز، فهي علاقة تتكشف بالضرورة عبر السلطة. إن التشخيص المسرحي القديم في شكله التقليدي هو بمثابة لعبة حصيفة للكشف عن قوة الأسرة الشريفة أو الكشف عن قوة بطل هذه الأسرة أو "أب الأسرة" أو إخفاء هذه القوة، طالما أن هذه اللعبة تتمثل بالفعل في مجال التبادل في السوق. إن هذا التشخيص لا يعرض الفاعل، طالما أنه بعيد عن "خشبة المسرح"، لا يعرضه لعنف بنفس الطريقة التي قد يتعرض بها بطل التشخيص على المسرح للعنف، عندما يستعرض بشكل عام القوة الكامنة في موقعه في السلطة. وبعبارة أخرى، فليس هناك من تتين (الدولة بمفهوم هوبز) يقف في كواليس خارج خشبة المسرح، يمكن أن يحمي الفاعلين ضد العنف. إن أشكال العنف التي ترتبط بالقوة على خشبة المسرح والقوة كما تمارس في الواقع يمكن أن تتجسد من خلال عملية تطور القانون من أصوله المسرحية القديمة، ولكنها لا يمكن أن تختفي تماما من خلال سلطة الدولة.

وكما ذهب فيكو، فمن المستحيل فهم أصل الفقه القانوني الروماني وما يرتبط به من أفكار أساسية حول الأشخاص والمصالح والأفعال، دون أن نولي اهتماما للآلية المميزة لاستخدام صيغ جسدية من أجل توصيل المفاهيم المجردة. وهذا هو السبب الذي جعل فيكو يؤكد أن الفقه القانوني القديم تجسد في الشعر، وتمثل لدى الرومان في منتديات أشبه بالمسرح الأثيني (الأجورا الأثينية). أما السوق، كمجال عام، يضم صور التبادل لكل المصالح الممكنة، فإنه يمثل في الواقع عوالم منفصلة لكل منها شفرتها وأفكارها الخاصة حول المصالح وهي شفرات وأفكار متداخلة. وليس هناك من سوق أو من منتدى عام دون خطاب. فليس من قبيل الصدفة أن يكون

الإله الذى يراعى التبادل فى السوق هو هرمس مركورى Hermes Mercury الذى فى الأصل هو الإله الخفى للاتصال^(٣).

إن ما ساعدنا فيكو على فهمه هو أنه بالرغم من أن الصيغ القسرية للقانون تعطى فكرة أعلى عن الصالح العام (الذى يتقابل مع المفهومات الإسلامية حول المصلحة)، بالرغم من ذلك فإن هذه الصيغ تعمل بشكل ملموس على الرابطة الاجتماعية عن طريق تأسيس علاقة جدالية بين الغرباء، على الرغم من مظاهر عدم التوازن البنائى فى القوة بين الفاعلين فى السوق وفى المجتمع على وجه عام. فالقانون قبل أن يتحول إلى صياغة من أجل البحث عن الصالح العام والرفاه العام، فإنه بالضرورة يكون انعكاساً لعلاقات القوة، واعترافاً بالآخر. إن القانون يتضمن الوعد بتحقيق حوار متناغم، ولكن هناك إمكانية لاستخدام العنف بشكل مأساوى تكمن خلف كل موقف (Mozzotta 1999: 170-71). ولم يقدم فيكو أكثر مما ذهب إليه سقراط حول السلطة فى القول بأن القوانين (فى مجموعها) قد سبقت الفلسفة فى المساعدة على صياغة عموميات من خلال الاستقراء وذلك عن طريق جمع الحالات المتشابهة سوياً، والتوصل من ثم إلى صياغة موحدة حول أساس لمبدأ المنفعة للجميع. ولقد أكمل أفلاطون، وفقاً لما ذهب إليه فيكو، هذه الخطوة عندما لاحظ أنه من خلال المناقشة فقط فى التجمعات العامة يمكن للمرء أن يتغلب على المصالح النفعية الخاصة، وأن ينشر عقلانية العدل. لقد توصل سقراط إلى منهج جديد وفريد للبحث عن المصالح العامة بعيداً عن الحالات الخاصة، أما أفلاطون فقد اكتشف الإجراء العام لضمان تطبيق هذا المنهج (المرجع السابق: ١٨٢).

ومع ذلك فإن هذا التعريف للعدالة جاء نتيجة لنمط من الفكر المحورى الهلينى الحصىف. فقبل الوصول إلى هذا المستوى من التفكير (انظر الفصل

(الأول)، سادت نزعة من الحسية المفرطة في البحث عن الصالح العام، لم تستطع أن تتشق عن الواقع الاجتماعي المعقد وتتطلق إلى الإحساس بالعقلانية، فقد كان عليها أن تبني على الأبعاد غير المتوازنة للعلاقة بين الأنا والآخر، وما يصاحب ذلك من صور لعدم التوازن في القوة. فعملية التعايش مع الآخر هي وحدها التي يمكن أن تبرر في النهاية التفكير العام. لقد كانت الصورة التي تضمنها الجزء الخاص "بالاقتصاد الشعري" في كتاب العلم الجديد هي صورة لاجئ أو ضيف. فقد ركز فيكو على هذا الطابع من أجل تأكيد قضية الدائرية في أصل نشأة المدن. فقد وجد فيكو هذا الأصل في العائلات البطريكية ذات القوة والمكانة والمستعمرات، التي كانت في البداية بمثابة دور للعجزه، والتي كان فيها الغرباء يستقبلون كضيوف (المرجع السابق: ١٧٤).

"لقد أسس قدموس Cadmus طيبة وهي أقدم مدينة في بلاد الإغريق، أسسها على ملجأ. أما ثيسوس Theseus^(*) فقد أسس أثينا بعد ذلك على مذبح الشخص عديم الحظ.. كما أسس روميلوس Romulus روما عن طريق فتح ملجأ في مكان فسيح في الغابة. فقد أقام روميلوس، وهو النموذج الأصل في تأسيس المدينة، أقام هو وأصحابه مدينة روما على أساس خطة للملاجئ التي أدت إلى ظهور المدن القديمة في لاتيوم (بلاد اللاتين) .. لقد كانت الملاجئ هي أصول المدن، وقد كانت لها خصيصة

(*) قدموس إله كنعاني قديم، حكى عنه الأساطير اليونانية قائلة إنه ذهب إلى أثينا (بلاد اليونان) ووصل إلى مدينة طيبة (وكان أهلها يحبون الغرباء) وكان منهكاً وجائعاً ممزق الثياب فأكرمه أهل طيبة وأطعموه ورد لهم قدموس الجميل بأن علمهم الكتابة الأبجدية. أما أوديب ثيسوس فهو من أبطال الأساطير اليونانية. (المترجم).

ثابتة وهى حماية سكانها من العنف. وبهذه الطريقة، ومن خلال الأعداد المتدفقة من البدو الذين وجدوا الملجأ والحماية فى أرض الأبطال الرحماء، نقول إنه بهذه الطريقة ظهر لقب الرحمة للإله جوبيتر، وهو لقب الراعى الشافى. ولقد كانت هذه الملاجئ هى أول شكل من أشكال المستشفيات أو الرعاية، أما الأفراد الذين استقبلوا فيها فقد كانوا أول الضيوف أو أول الغرباء فى المدينة (241 : [1744] 1999 Vico).

إن هذا التقابل بين الضيف/ الغريب، والمضيف/ الراعى يجسد نمط العلاقة بين الأنا - الآخر التى أضفى عليها هنا أعلى درجة من القداسة. فزيوس/ جوبيتر ليس فقط إله الرعد الذى يبيت الخوف، ولكنه الإله الراعى (المضيف) الذى يحمى كل الغرباء ويعاقب أى خطأ يرتكب تجاههم. ونجد من خلال بين الأسطورة الوثنية والأسطورة الإنجيلية أن جوبيتر يشترك فى نفس الخصيصة مع "إله الرعاية" Yahweh of hosts أو المضيفين (فى الأسطورة الإنجيلية). إن وصول الغريب نفسه - وهو أمر يجب أن يكون المضيف/ المواطن مستعدا له طالما أنه أمر غير متوقع هو السبب فى إنشاء الملاجئ - إن وصول الغريب يدل على وجود وأهمية الآخر ولكنه ليس آخر مفرد فقط، ولكنها عوالم اجتماعية أخرى ليست ملك لفرد بعينه يجب أن تفتح- تحت تهديد صور العقاب من الله - أمام هذا الآخر. وفى هذا العهد البعيد من بدايات الحضارة يكون مكان التقابل بين البطل والأب من ناحية، واللاجئ أو تابع البطل أو خادمه من ناحية أخرى، هو مكان آخر أيضا لأنه المكان الذى من خلاله يتم رعاية اللاجئين كما يتم توقيع العقاب على الغريب العنيف (المرجع السابق: ١١-١٢).

إن العلاقة بين المضيف والضيف هي علاقة تبادلية، على الرغم من أنها غير متوازنة. وتظهر فكرة التبادلية نفسها في كل المؤسسات النمطية لعلاقات الزواج وعلاقات الشللية، وهي تكشف عن صور غير متوازنة من القوة. وبالنظر إلى الملجأ (المعتقل) فهو يمثل أيضاً أرضاً للتبادل تكشف عن نمط من الصداقة، وهي هبة لا يمكن التخلي عنها تربط الأنا بالآخر على الرغم من كل صور المعاناة. ومن ثم فإنها تضع حجر الأساس في الرابطة الاجتماعية، وما يرتبط بها سلسلة من العلاقات الحميمة للعدالة الاجتماعية، المسماة بالتحضر. ويسبق الملجأ، كمؤسسة، وكظرف أساسي، أى شكل أولى للمصلحة الملزمة. ولذلك فإن فيكو كان واعياً بأن العلاقات التي تبنى داخل الملجأ لا يمكن أن تغفل الغرباء الذين يتسكعون هنا وهناك. وتلك هي نقطة المدخل إلى الخطاب النبوي أو ما أطلق عليه فوجلين "القفزة نحو الإيمان". لقد ثبتت هذه الخطوة البعد الثلاثي للعلاقة بين الذات والآخر والله، وما يصاحب ذلك من المشاركة في العقيدة بين الأنا والآخر وهي علاقة لم تستطع صور المحبة (والرحمة) "قبل المحورية" في المعتقل (أو الملجأ) أن تستوعبها.

وقبل أن تحدث هذه القفزة، كانت كلمة المضيف (باللاتينية *hostis*) تعنى الضيف كما تعنى العدو. ولقد أسس فيكو أركيولوجيا الاضطرابات المدنية على حقيقة أن الأبطال والنازحين، والسادة الشرفاء والخدم، والمواطنين والضيوف يتحولون إلى طبقات متصارعة للحكام والشعب في روما:

"إن المصالح العامة.. تولد من خلال أزمة تبدأ بثورة العبيد (الخدم) على الأشراف. فعندما يثور العبيد، فإن الشرفاء (الأسياء) يوحدون أنفسهم في تنظيمات لتقديم المقاومة؛ ومن ثم يسعون - عبر طرقهم المنظمة لترضية العبيد واستعادتهم إلى دائرة الطاعة وذلك عن طريق منحهم إقطاعات ريفية.

وفى نفس الوقت، فإن الأسياد (الآباء) يكتشفون أن قواهم الأسرية - التى تفهم فقط على أنها مستمدة من الأصل النبيل الشريف - تخضع الآن إلى القوة المدنية للتنظيمات الحاكمة الجديدة. ويسمى قادة هذه التنظيمات الملوك، باعتبارهم كانوا أكثر الناس شجاعة فى قيادة هؤلاء السادة أثناء تمرد العبيد.. إننا هنا نستطيع أن نفهم كيف تطورت القوى الأسرية، وكيف ظهرت الأبوية العامة من الأبوية الخاصة، وكيف بنيت أسس المصالح العامة من خلال نظام اجتماعى يتكون من عدد قليل يحكم وجماهير غفيرة تخضع". (Vico 1999 [1744] 102-3).

إن استخدام نموذج تصورى عام مستمد من التاريخ الرومانى ومن القانون الرومانى ساعد فيكو على بناء صورة نظرية أغنى من أية إشارة اندفاعية إلى الدراما المحورية للمدينة الأثينية (والتي أخذها فى حسابه كمصدر ثانوى للأمثلة التاريخية). ومن منظور فيكو، يتضح أن التنظيم السياسى الأرسطى ليس كافياً. فالمنحى الذى توخاه الفيلسوف الإغريقى كان استاتيكيةا جدا بحيث لم يستطع أن يدرك أهمية الأمر بالمحبة والرحمة الذى ميز الحق فى اللجوء، وأن يدرك الغموض المحيط بهذا الحق (Mazzotta 1999: 175). فالموقف غير المتوازن الذى يقوم على رعاية طرف لآخر، بين الحاكم والطريد، هذا الموقف يحمل فى داخله ديناميات كامنة للصراع. ويكمن جانب الرعاية فى هذا الموقف بالنسبة إلى فيكو فى عملية تحويل دائرة الصراع والعنف إلى شكل أعلى من الرابطة الاجتماعية، وهو مؤسسة الجمهورية أو الصالح العام:

"ولقد كانت وشائج الترابط بين التنظيمات الاجتماعية الحضرية التى تطالب بحقوق متساوية هى أكثر الوسائل فاعلية لتعظيم المصالح العامة.. ولقد كان هذا هو المبدأ الثانى فى نزعة

البطولة الرومانية. ولقد تم المحافظة على هذه النزعة عبر ثلاث فضائل عامة وهى: الاستعداد العقلى الكبير لدى الشعب الرومانى لأن يحصل على حقوق مدنية عن طريق القوانين التى يسنها الحكام؛ واستعداد الحكام للحفاظ على الحقوق داخل تنظيماتهم؛ وحكمة القضاة فى تفسير القوانين والاستفادة منها فيما يستجد من حالات. ولقد كانت هذه هى العوامل الثلاثة الرئيسية التى تميز بها الفقه القانونى الرومانى نفسه فى العالم. (Vico 1999 [1744]:106).

تتبلور هنا فكرة سوسيولوجية تتضح فى الطريقة التى تتشكل بها الروح العامة للقانون عبر القوة الملكية التى تشكلت بدورها من القوة البطريقية الخاصة للأسر الراحية (Voegelin 1998b : 139). وتظهر المصلحة العامة هنا من علاقة الصراع بين الأنا والآخر، والتى تتجسد على المستوى البسيط فى المشهد الأسمى للملجأ وتتطور إلى المستوى الأكبر لصراع طبقي فى المدينة. لقد كان التمرد الحضرى ضرورى لإحداث تحول فى القانون القديم - الذى كان سرىاً ومحصوراً فى الأسر الإقطاعية - إلى حقوق مؤسسية تقوم على قاعدة المساواة والشفافية، ومن أولها حقوق الملكية وحق الزواج لعامة الناس. ومع ذلك فإن هذا التحول فى القانون كان يمكن أن يكون غير ذى أهمية عملية بدون جهد القضاة فى تفسيره وتطبيقه. ومع ذلك فلا يجب أن ننسى أن فيكو كان واقعياً إلى درجة أنه استوعب قدرة الطبقة المسيطرة للمحافظة على النظام السياسى الاجتماعى من الفوضى، دون تحطيم أسس المصلحة العامة، التى تحولت الآن من "روح البطولة" إلى "الروح المدنية".

لقد كان فيكو واعياً أن الحفاظ على هذه الروح يكون ممكناً من خلال حقيقة أن السادة الشرفاء قد استمروا في الاحتفاظ بقدر من العنف، ولكن ليس على نفس الدرجة التي كانت موجودة عندما شيد الملجأ. ودلالة ذلك - وتلك نقطة لم يعرها فيكو اهتماماً كافياً - أن وظيفة إقامة النظام من قبل الطبقة المسيطرة، وهي تستمد من السلطة التي يتم الحفاظ عليها عن طريق الحفاظ على المصلحة العامة المدنية، هذه الوظيفة تضع حدوداً على العقل العام الذي يجسده الفقه القانوني، والذي يستدعي ليس فقط للحفاظ على المساواة واستعادتها (إن فقدت) على مستوى التفاعلات اليومية البسيطة، ولكن للحفاظ على النظام العام أيضاً.

وتلك نظرة دينامية ولكنها واقعية لعملية ظهور العقل العام. ويدل المثال الذي قدمناه من تاريخ المجتمع الروماني على الارتباط بين الصراع وإعادة تكوين الرابطة الاجتماعية. وتؤسس هذه العملية الحاجة إلى قوانين جديدة، سواء من حيث الشكل أو المضمون، أو بالأحرى قوانين يمكن فهمها والوصول إليها من جانب الأفراد العاديين. ولقد تضمنت هذه العملية أيضاً تحولاً في الدولة الرومانية من الملكية إلى الجمهورية، في مصاحبة تحولات جديدة أدت إلى تأسيس مدن جديدة دخلتها موجات جديدة من الضيوف/اللاجئين.

وفي عملية إعادة البناء التي قدمها فيكو فإن ظهور الصالح العام أو الجمهوريات عبر "قناعات الأبطال" داخل المقاطعات أو الطبقات لم ينتج عن مجرد عملية سوسيوسياسية خالصة فقط، ولكنه ظهر عبر الطريقة التي انتهج بها عامة الناس طريقهم الاتصالي الخاص عن طريق خلق شطحات أسطورية مميزة قلبت نظام القداسة الصوري والأحادى الجانب والمبنى على الانقسام الطبقي والذي ميز القانون القديم. إن عملية تحويل القانون إلى مسألة

عامة، سواء بمعنى جعله متاحًا ومفهومًا (بحيث لم يعد محتكرًا على طائفة الأشراف) أو بمعنى جعله يتلاءم مع فكرة الصالح العام الشعبى لمواطنين متساويين، هذه العملية كانت عملية تطور على جانب من التعقيد. والحق أن الوعي بهذا التعقيد كما أوضحه فيكو يجب أن يحمينا من السقوط فى إغراء القول بأن ظهور العقل العام كان عملية تطويرية بسيطة (Voegelin 1998b:139) إن هذه العملية لم تكن تتطلب سوى صياغة وبلورة لعملية ترميز بديلة وخلق خطاب مضاد من خلال الجماهير التابعة الثائرة. وعبر هذه العملية تشكل شكل جديد للكلام يقوم على لغة شعبية (عامية)، وكانت اللحظة الحاسمة فى العملية هى فعل من العمل الثورى من قبل العامة، ومن ثم انهيار ادعاء الأبطال بأنهم من سلالة مقدسة. وكانت النتيجة المباشرة لهذا الفعل هو ظهور مقولة "المساواة الوجودية" existential equality:

"فى خلافاتهم البطولية مع أصحاب النبالة، احتج العامة فى روما على الأشراف الذين تم اختيارهم من قبل روموليوس لعضوية المجلس النيابى "لأنهم لم ينحدروا من السماء". وبعبارة أخرى فإن مؤسسى مجلس الحكم لم يكن لهم الأصل المقدس الذى يدعيه النبلاء لـ جوبيتر وبالتالى فإن جوبيتر هو إله للجميع". (Vico 1999 [1744] : 165).

وفى الوقت الذى يتحد فيه أرباب الأسر النبيلة فى رابطة تعكس وعيًا طبقيًا، فإن العامة قد بدأوا فى فهم أنفسهم، ليس فقط باعتبارهم يرتبطون بمصلحة مشتركة ومتعارضة طبقيًا ولكنهم أيضا يمثلون الصالح العام من خلال احترامهم للقوانين الجديدة التى تتميز بالمساواة والشفافية. وبعبارة أخرى فإنه فى اللحظة التى طور فيها الهامشيون وعيًا طبقيًا، فإنهم أيضا قد خلقوا فكرة الصالح الذى يتجاوز كل الطبقات. وبذلك يكون هؤلاء قد وضعوا

أركان عملية الانتقال الحاسمة من فكرة الصالح الخاص بالنبلاء (إدارة مصلحة السادة) والذي يتسم بالخصوصية والتسلطية للأباطرة إلى الصالح العام الذي يتسم بالعدل والعمومية (العدالة الشفافة للصالح العام).

فلم يكن لهذا التحول أن يحدث إلا بتغيير شروط الفهم الرمزي للطبقتين: "القوة يتم المحافظة عليها من خلال توزيع غير متناسب للموارد.. ولكن الموارد لها طابع ثقافي أكثر من الطابع المادي. إنها بالأساس موارد لغوية" (118 : 2002 Miner). وتكمن أهمية هذا المنحى ليفيكو في دراسة القوة والطبقة والذي يقترب من المنحى الذي اتخذته جرامشي (انظر 1983 Jacobitti)، وهذه الأهمية لا يمكن التقليل من شأنها، طالما أنها تعكس حصافة سوسيولوجية لم يعرفها المنظرون الأواخر "للمجتمع المدني" (انظر الفصل السادس). إن هذا المنحى يكشف عن عدم التوازن بين عدد من الأفكار تتصل بمفهوم "العام العلني"، والذي يعكس بالضرورة وعيا طبقيًا وادعاء بتمثيل المصلحة العامة. وفضلا عن ذلك، وعلى عكس التفسير الميكيافيللي، فإن فيكو قد أنكر أن تأسيس الجمهورية يمكن أن يكون ناتجا عن تطبيق إرادة حاذقة للقوة ومؤسسة على عملية حسابية، ومدعمة بنوع من القسر والخداع. إن الفاعلين الاجتماعيين هنا ليسوا قادة أفراد ولكنهم فاعلون جمعيون. والأهم من ذلك أن تكوين الطبقة الشعبية يؤدي إلى ظهور نوع جديد من اللغة وبداية ما نسميه الخطاب: "فكما تم خلق لغة الخطاب الشعري أو اللغة البطولية من خلال الأبطال، فإن اللغة العامية أو الشعبية قد خلقت من قبل الشعب، الذي هو الرعية في الأمم التي خلقت البطولية" (181 : [1744] 1999 Vico).

والمحقق أن خضوع العامة، ويطلق عليه باللاتينية كلمة Vernae (وهي الكلمة التي اشتقت منها كلمة "العامية" vernacular، التي تشير إليها عندما

نتحدث عن لغة العوام)، هذا الخضوع قد ظهر لا بسبب قوة الشرفاء السادة فقط ولكن بسبب قوة لغة البطولة، المليئة بالمجاز والكنائيات والصور البلاغية. وفي مقابل هذا النوع من اللغة، يذهب فيكو إلى القول بأن الأتباع من العامة المتمردين قد اخترعوا نمطا جديدا كلية من الكلام، وهى لغة أقرب إلى السخرية، والتي تطورت من خلال الحكايات السردية (التي تسمى حكايات "الخيال" fables مثل حكايات أيسوب Aesop^(*) فى اليونانية وحكايات فيدروس phaedrus فى اللاتينية) وهى الحكايات السردية التى استخدمها العوام للكشف عن صور عدم العدل فى نظام أضفى شرعية على ما يسمى "بأنصبة الأسود" أى الامتيازات الممنوحة للشرفاء. ولقد رأى فيكو أن هذه اللغة الجديدة ضرورية لتحويل النشاط الإنسانى من الادعاءات التى توجد فى الخيال إلى شكل خطابى يتم تداوله فى الاتصال، الأمر الذى يؤدي إلى إزابة السلطة، وليس إزالتها، وذلك بتحويلها إلى سلطة للقوانين.

إن هذا النوع من الكلام كان منظما وله طابع العمومية، ومن ثم فقد كان ملائما لنشر القوانين التى تدعو للعدالة. إن منهج الكلام العام المتجذر فى سلطة الصالح العام يحتاج لا إلى وسائل لضبط المفاهيم عبر الكلمات والحروف فقط، ولكن يحتاج أيضا إلى قدرة جدالية حصيفة. ولقد قدم سقراط هذه القدرة عبر استنباط القضايا العامة والأمور الخاصة وذلك عبر التجريد والتفكير العقلى الجدلى، ومن ثم فإن الفلسفة المحورية الإغريقية لأفلاطون وأرسطو قد استنقت الأسس التى قامت عليها من الأصل المتصارع للعادة

(*) تعد حكايات أيسوب (أو يعسوب) من القصص التى تحكى على لسان الحيوان فى شكل حكايات قصيرة منظومة شعرا جميلاً (مثلها مثل حكايات "كليلة ودمنة") وهى تنسب إلى عبد إغريقى يسمى يعسوب عاش فى حوالى عام ٦٠٠ ق.م. وقد عاصره وتأثر به الفيلسوف فيدروس وكان أسلوبه شبيها بأسلوب يعسوب.

الاجتماعية المتجذرة في الحس العام والكلام العام والتي يتم تداولها من خلال الصراعات الطبقيّة الدموية والدرامية (المرجع السابق: ١٢٢-١٢٣).

لقد اعتبر فيكو أن تأسيس الجمهورية وما صاحب ذلك من اتخاذ القانون طابعاً عاماً مع بداية "العصر الثالث"، وهو العصر الإنساني أو عصر التأمل (قريب بالطبع من العصر المحوري)، وقد جاء هذا العصر بعد عصر الآلهة، حيث وضع الرعد والخوف أساساً للقدرة الشعرية البشرية، وبعد عصر البطولة، الذي تأسست فيه الإقطاعات الخاصة والملاحي. ونحن نرى هنا لماذا أدى الملجأ إلى بناء وشائج حيوية وحاسمة، وإن كانت هشّة، بين المقاطعة الخاصة والمصلحة العامة. واستغرقت شبكة العلاقات هذه التوترات والتناقضات الجينية التي أدت إلى ثورة العامة وبناء مفهوم الصالح العام (المصلحة العامة). ومعه تبلور النطاق السياسي للحكم الجمهوري، وتقلصت القوة الأسطورية للقدرة الشعرية وبدأت الفلسفة التأملية صعودها. ورغم ذلك، فإن "العقل البطولي" ظل يعيش على قناعاته بضرورة وجود المجالس التشريعية العامة. فالقوانين الصالحة لا يمكن أن ترى النور وأن تستوعب استيعاباً كاملاً دون الأساس "البطولي" الذي ظل باقياً بتكوينه الرمزي نفسه في أي تأسيس لشرعية قانونية. ويعني هذا أن أي تحرك عام، بدءاً من التعطيل القانوني للمصالح الخاصة، إلى المعارك الدستورية، يحتفظ هذا التحرك العام بقدر من التحدي البطولي (Mazzotta 1999 : 139-43). فليس هناك في الميدان العام، كما في الفلسفة، شيء اسمه الكلام "الخالص" أو النقي.

ولا يمكن أن نكون فهما مكتملاً لرأي فيكو دون ننظر فيما أسماه "اكتشاف هيوموروس الحقيقي" وهي الفكرة الرئيسية في كتابه العلم الجديد، والتي من خلالها يمكن تتبع بدايات فكرة الصالح العام والكلام العام والتي وجدها في أسس الرابطة الاجتماعية التي تأسست في العصور المقدسة

وعصور البطولة. ففي هذه العصور مثل هيَموروس المرحلة الحاسمة الأخيرة، والتي سبقت تفجر عصر الرجال، وشهد النضوج الكامل للعموميات الخيالية قبل أن تتحول إلى تصورات. إن هذا الجزء من بحث فيكو يعد حاسماً لفهم طابع منحاه الجينولوجى، والذي يختلف بالقطع عن محاولة نينشه لبناء - بشكل غير جينولوجى تماماً - نمط من أخلاق البطولة يختلف عن بناء الصالح العام وفقاً لأخلاق الإحسان.

وعبر انتباهه إلى الدور الذى قام به هيَموروس فى بناء نمط لفضيلة البطولة (القوة البدنية الخارقة، والشهامة، والأحكام الماكرة، وقليل من الرحمة أو التقوى المصاحبة للحظات الغضب)، فإن فيكو كان يقصد أيضاً التمييز بين المنحى الذى اتخذه وبين استراتيجية أفلاطون الذى سخر الموسوعة الهوميرية لخدمة تحليلاته الفلسفية الشعرية والأسطورية، باعتباره مساراً مستقيماً يودى إلى اكتمال مسيرة العدل. ولقد رفض فيكو هذا الطريق المختصر، وأعطى لشعر هيَموروس حقه، على اعتبار أنه يمثل مشهد العوالم المتعددة ومن ثم فإنه يحمى اللاتجانس من الخطر (السياسى أو الفلسفى) الناتج عن التناول السلطوى والتوحيد المركزى.

لقد وضع فيكو صورة لتمثال هيَموروس فى صفحة الغلاف لكتاب العلم الجديد وكأنه يعتلى شذرات من التاريخ. ولقد بدا هيَموروس، "الأعمى"، معرضاً ظهره لمصدر نور قادم من الحكمة المنبعثة من كهف أفلاطون. وفى هذا الموقف لم يتحدث هيَموروس من نقطة عليا يطل منها بنظرة متعالية على التاريخ الإنسانى. ومن ثم فإنه يقدم نمطاً لشخص من العوام، ما يزال ينخرط فى قناعات بطولية، محتلاً مكاناً سابقاً لأى خطاب فلسفى أو نبوى، يتوقع داخل عالمه الخاص - الذى هو فى الحقيقة شكل العمى - تماماً مثلما يكون الشاعر، فى عالمه الإبداعى الشعرى، أعمى عن رؤية الآثار المترتبة

على نشاطه. ولكن الرمز أو الشعار الذى يود كتاب "العلم الجديد" أن يرفعه يقف أبعد من هيموروس؛ إنه عين الإله التى تخرج من ثدى امرأة والتى تمثل سيرة الفلسفة أو الحكمة والتى منها يخرج النور الذى ينسكب على ظهر هيموروس الذى يجسد قدرة الشخص العامى على أن يفعل. وتعتمد هذه القدرة على عقل عملى يستمد أصوله، لا من بناء الفضائل والعواطف داخل الروح، على ما يذهب أرسطو والأكوينى، ولكن من بناء الجسد الشعرى. إنه القوة الخلاقة والأنية التى تقف خلف المراحل المتتالية للقدرة على بناء اللغة وتكوين المجاز، وما يصاحب ذلك من موجات "للعوموية" [1963] (Apel 1978) (360: . إنه خطاب المساواة والعدل على نطاق عام عبر حركات شعبية (المرجع السابق: ٣٥٨-٦٤).

ولقد أدى هذا الابتعاد لفيكو عن الأطروحات المحورية، وهو كان كما يذهب كارل آبل ضروريا لفهم الأفكار اللاحقة لـ كانت حول العقل العملى والعقل العام (المرجع السابق)، لقد أدى هذا الابتعاد إلى إعادة بناء العلاقة بين مفهوم الحضور المحايث للعقل فى العالم والقدرة البشرية لتجاوز أى موقف محدد والوصول به إلى قيمة تحكم العلاقة الذاتية بين البشر. إن وجهة النظر حول العين الحارسة لله التى جاءت فى الصفحة التالية فى الكتاب تعكس ما أطلق عليه فيكو الرعاية الإلهية، وهى رعاية تتعالى عن التاريخ الإنسانى وتسكن فيه (فى ذات الوقت)، تحميه من شرور المؤامرات المأساوية التى شرحها ميكافيللى باقتدار (160-61 : Mazzotta 1999). إن استراتيجية فيكو لمواجهة عالم ألغاز القوة لا تتكون من أيديولوجية مبسطة حول شفافية الخطاب العام مدعومة برؤية أفلاطونية حول العدالة. إن فيكو على العكس من ذلك قد أضفى الطابع المأساوى حول عجز الفاعل البشرى على تجنب الفوضى دون أن يلجأ إلى تفكير عملى شاق، موجه بأهداف عليا.

ففى عصر الرجال يكون السلاح الرئيسى ضد عمليات تمثيل الطغاة، سواء الموجودين منهم بالفعل أو المفترضين، هو الخطاب العاقل وهى عمليات معروفة جيداً فى الأساليب الحديثة فى السيطرة، (المرجع السابق: ٨٩).

ولقد نظر فيكو إلى فن الخطاب العام الذى يربط الذاكرة بالإبداع بالحكم ، باعتباره ضرباً من البلاغة، التى لا تهدف من خلال نزعتها الإقناعية إلى السيطرة، ولكن تهدف إلى توسيع خيال الجمهور وقدرته على الاستقبال (المرجع السابق: ٧٠). ففى العصر الحديث، يكون الكلام العام بمثابة الترسنة المحصنة للتدبر العقلى والحصافة، وربما يصبح ذلك لأنه يواجه تقنيات صارمة للقوة. وبعبارة أخرى، فإن فيكو كان يشك فى أن القوة المجردة التى ظهرت مع الحداثة يمكن استئناسها وتوجيهها دون أن ننحى التراث الخاص بال العناية الإلهية الرحيمة للصالح العام.

عبر الاختراق الحديث: الصورة الدائرية للتراث

لقد أكدت الجينولوجيا الحديثة المبكرة للقيم من ميكافيللى إلى هوبز أهمية القسر Force على حساب الخطاب. فلقد كان التنافس حول القوة بالنسبة إلى هوبز على وجه خاص هو الذى يوجب الديناميات الانقسامية للحرب، والتى تحدد بدورها مجال القيم الاجتماعية. أما فيكو فلم ينكر هذه الجينولوجيا المادية للقيم، ولكنه جعلها أكثر تعقيداً، وكانت إجابته فى هذا الصدد أن عالم الكلام هو أيضاً عالم للتنافس والفعل. ولقد كان تحليله الجينولوجى أكثر واقعية وصدقاً من تحليل أصحاب النزعة الواقعية السياسية، ولقد ركز على عملية تحويل العنف الفيزيقي إلى عنف رمزى، وتحويل الكبح إلى تحدى. وذلك نوع من الجينولوجيا يمكن أن نطلق عليه "جينولوجيا

رحيمة أو رقيقة" تقدم بديلاً واقعياً لفهم الممارسة غير المحدودة للحرب سواء بين الطبقات أو بين الأمم.

إن أخذ عملية التقاضى وما يرتبط بها من قرارات من ساحة المعركة إلى ساحة المحاكم والمجالس التشريعية لا يعتبر رجوعاً إلى الخلف، ولكنه يعكس مساراً أى مجرى حضارياً. يمكن أن يخضع للانهيأ ثم يعاود القيام مرة أخرى. وهذا ما قصده فيكو بمفهوم Ricorso (أى الدائرة الحضارية). وهذه الكلمة تعد كلمة يشوبها الغموض على نحو قصدى، فهى لا تعنى مجرد ظهور مجرى حضارى جديد، ولكنها تشبه عملية الاستئناف فى المحكمة، ومن ثم فهى تعنى السعى نحو الحصول على فرصة ثانية. وهنا نجد أن الرجوع إلى جمهورية أفلاطون يصبح شيئاً ضرورياً. فبينما حذر كل من ميكافيللى وهوبز من الفوضى المنظمة فى المجتمعات الإنسانية إذا لم يتم استثناسها عن طريق القوة القهرية، فإن أفلاطون قد أوضح أن المدينة يمكن أن تصبح فقط مدينة عندما تدرك أن لا أحد فيها يستطيع أن يحقق الاكتفاء الذاتى (المرجع السابق: ٧٥). أما مفهوم البطل عند فيكو والذى وضعه فى مقابل الصفات غير البطولية التى وسمت الشخصيات الفاسقة فى عصره- وما عرف عنهم من ممارسات شاذة وتمجيد لإرادات القوة غير المنضبطة- أن البطل عند فيكو هو الإنسان الأمين Homo Honestatis. وتعنى كلمة Honestas اللاتينية والتى يمكن ترجمتها بالأمانة Honesty إدراك حدود وفواصل الذات، كما تعنى دمج الفضيلة الدينية المرتبطة بالتقوى بالفضيلة المدنية المرتبطة بالمساواة. إنها القدرة على أن يسلك المرء فى سعيه نحو تحقيق المصلحة من خلال الاعتراف بالآخر وبمصلحته المشروعة، والتى يسعى إلى تحقيقها بنفس الطريقة (المرجع السابق: ٥٠).

لقد ذهب جرويتوس Grotius فى كتابه "الصالح العام المسيحى" *Respublica Christiana* إلى القول بأنه - بالرغم من النية التى أعلن عنها فى عنوان الكتاب- من المفضل تفكيك هذه الفكرة بالطريقة التى حدثت بها أثناء النهضة المحورية. لقد فضل جرويتوس إن يبحث عما هو عام ومشترك بالنظم عبر بعض الخصائص الجوهرية للإنسانية. إن هذا المسعى لا يمنع، بل يشجع على التنظير حول الطابع الحضارى للإنسان كما وجد فى أمم شمال أوروبا التى تميزت بقدر من الرخاء والقوة والإصلاح المسيحى، والتى تقف على طرف نقيض مع أمم العالم الأخرى غير المتحضرة أو الأقل حضارة. فالإنسان الأبيض (ويفضل أن يكون بروتستانتياً) يصبح نموذجاً للإنسانية، فى نفس اللحظة التى كان يحضر فيها لسلسلة متماسكة من التدابير الكولونىالية والإمبريالية، ومن ثم يخرق أى فكرة عالمية للقانون: بما فى ذلك قانون الأمم أو القانون الدولى، والتى كان جرويتوس يحرص عليها، والتى حرص عليها أيضاً منظرو القانون الطبيعى، وأصحاب نظرية العقد الاجتماعى الحديث. ولقد اتضح ذلك على وجه الخصوص فى أفكار جرويتوس حول حرية البحار، أو حق الألمان فى أن يشاركوا فى التجارة فى شرق الهند، وهو العنوان الواضح للكتاب الذى قد التنظير فيه حول حق قوى البحر الغربية فى أن ترتب ونقود الاستقلال التجارى للعالم. ولقد كان جرويتوس واضحاً فى القول بأن إنكار مثل هذا القانون يساوى التخلص من أسس الصداقة البشرية، والخدمة المتبادلة من الطبيعية نفسها (المرجع السابق: ٥٥-٥٦). ومن ثم فإن وضع الإرادة (القوة) كأساس للقانون لم يتم صياغتها على هذا النحو وبهذه الدرجة من الوضوح فى مكان آخر.

ويعد كتاب فيكو بعنوان "القانون العام" *dirritto Universale* اتهاماً صريحاً لهذه النظرية فى القانون. فقد هاجم جرويتوس، جنباً إلى جنب مع

سلدن Selden وبوفندورف Pufendorf، حيث حاول أن يفكك نظريتهما بتقديم رأى دقيق من الناحية التاريخية والفيلولوجية لكى يوضح كيف أن أصول القانون الرومانى والنظم السياسية الرومانية - والتي ادعى منظرو القانون الألمان أن تراثه يرجع إليهم - أوضح أن هذه الأصول تبتعد كثيراً عن خيال منظرى القانون الطبيعى الجدد. فقد كان خطوهم الرئيسى هو الطبيعة المتمركزة حول السلالة، والذى ينحصر فى القول بأن القانون إذا ما أصبح شريعة وأدى وظيفته على خير وجه فى سياق نظامى واجتماعى بحيث يضمن النظام والرفاهية، فإنه يكون على نفس الدرجة من الشريعة فى أى سياق اجتماعى آخر. إن الخطأ الرئيسى بهذه النظرية يكمن فى فكرة أن المجتمع يقوم على نمط من التعاقد الذى تتأسس فرضياته الأصلية على ممارسات ومصالح البرجوازية الناشئة (16 : 1998 Cooper). وعلى خلاف ما ادعاه الحكام ذوو النبالة والشرف من أنهم ينحدرون من أصول مقدسة فإن هذه الفرضية تأسست على تحيز طبقي وهو تحيز يشق من تبسيط وتشويه أنثروبولوجي كبير.

لقد نظر فلاسفة القانون الطبيعى إلى الطبيعة البشرية على أنها طبيعة متحضرة بحكم الدين والقانون وأنها طبيعة مستقلة عن العمليات التى تنتج التراثات الدينية والمدنية والقانونية، والتى تعيد إنتاجها أيضاً. وبعبارة أخرى فإن هؤلاء المفكرين الأوروبيين المحدثين قد فقدوا بُعد النظر فى تحديد موقعهم داخل الخطاب الحضارى والتراث الحضارى، ومن ثم فالاختيار الوحيد الذى ترك أمامهم كان هو الاختيار بين أن يكونوا ليبراليين أو أن يكونوا فاسقين: بمعنى إما أن يضيفى المرء منهم قيمة الحضارية الخاصة على النسق المطلق (ومن ثم التسبب فى تشويه التراث الحضارى وتعقيده)، أو رفض هذه القيم كلية (والتي تؤدي أيضاً إلى انهيار التراث). والطريق

الوحيد للتخلص من هذه المعضلة والتي تهدد بفقدان التراث الحضارى يتمثل، كما يذهب فيكو، فى البحث عن منهج جينولوجى لفهم تاريخية الإنسان، وذلك عن طريق إخضاع التجليات الأسطورية فى الصيغ الحضارية لفهم تحليلى وعقلى، وأخيراً عن طريق وضع الشخص لنفسه من الناحية النقدية والشعورية فى قلب الآلة الدائمة للعملية الحضارية، ونعنى بها الحس المشترك الذى يتجدز فى الطاقة الشعرية الخلاقة.

لقد وجه فيكو جهده التحليلى الأول إلى فحص مسار الحضارة، حيث كانت الخطوة الثانية هى بذل جهد تشخيصى وجينولوجى لتحديد ظروف الدائرة الحضارية (أو اليقظة الحضارية). ولقد أشار فوجيلين ومعلقون آخرون إلى أن المسار (المجرى) الحضارى عند فيكو يتجسد فى الأساطير الوثنية حول التاريخ الرومانى، أما الدائرة الحضارية (اليقظة الحضارية) فتتمثل فى المسيحية (Voeglin 1998b: 136). حقيقة أن ظهور التراث المسيحى ونشره يمثل ذروة الدائرة المحورية بالنسبة إلى المحلل الجينولوجى الذى يهتم بهذا التراث، شريطة أن يهتم بعملية تحليل أسطورة "الصالح العام المسيحى" التى ظهرت أثناء النهضة المحورية (المرجع السابق: ١١٨). ومع ذلك فإن مفهوم الدائرة الحضارية يمكن أن يفهم أيضاً على أنه إعادة بناء جينولوجى، من أى موقع يقف فيه المحلل الجينولوجى داخل المسار الحضارى. وبهذا المعنى العام فإن "الدائرة الحضارية" لم تتمثل فى المسيحية، ولكن فى محاولة إعادة البناء بعد المحورى لأى تراث محورى من داخل الحداثة. فقد كان تطبيق الحداثة فقط هو الذى أتاح منحى جينولوجيا للوصلة الحضارية بين مفهوم المسار الحضارى ومفهوم العودة الحضارية.

ولكى يضيفى فيكو على مفهوم العودة الحضارية أو الدائرة الحضارية طابع المرونة، قدم فى الصفحة الأولى من كتاب العلم الجديد طابعها اللوى، الذى يوضح الانغلاق والانفتاح المتتابع فى دائرة، تكشف عن اختلاف فى كل دورة من دوراتها، وتتجه بشكل دائم إلى مركز الدوائر الأخرى فى اللولب. فمن الواضح من ذلك أن الدائرة الحضارية ليست مجرد تحديد لمراحل، ولكنها منهج للنظر والتفكير والكتابة والقراءة. وكما ذهب مازوتا فهى "الفرصة الثانية أو الاستئناف الثانى للتاريخ". وتنتج ذبذبات الحداثة عن هذه الحركة اللولبية فى التاريخ العالمى. وعند هذا الإنجاز الحاسم أى ظهور نظرية المسار الدائرى للتاريخ تغير أسلوب فىكو فى الكتابة كما تغيرت شخصيته، وهو ما احتار فيه الكثير من المعلقين، وكشف هذا التغير عن ارتباط فريد بين الأركيولوجيا البسيطة للحس المشترك والدعوة النبوية المرتبطة بالمصلحة العامة أو الخير العام (Mazzotta 1999 : 231).

وإذا ما حاولنا أن نشق نتائج من منهج فىكو لتحليل التحولات الاجتماعية التاريخية فإننا نتعلم أن الخيال العقلى والمعرفة العملية تتجه إلى حل المشكلات وإعادة البناء المتعلق بالنظام الاجتماعى السياسى تظهر فقط فى مراحل التكوين التى يحدث فيها انقطاع وتأسيس جديد. وإذا لم يحدث هذا فإن التراثات التى ترتبط بالعمليات الحضارية إما تتفجر داخليا أو تنهار. وفى مثل هذه الحالات المثقلة بالتوترات والصراعات نكون فى أشد الحاجة إلى نوع من التفكير العملى أو المعرفة العملية التى تؤدى وظيفة بوصفها طاقة شعرية مرتبطة بروح الجماعة (انظر الفصل الأول). ويتطلب التفكير العملى تأويل قوى وغير مسبوق لفكرة العدالة، وهذا الأمر - للأسف - متروك فقط للحس المشترك بمفرده، ولكنه يمكن أن ينسب إلى التأملات التى قدمها الفلاسفة المحدثون والقدماء على حد سواء.

ولم يكن فيكو أن يثق في قوى الحداثة بوصفها تتميز بقدرة على الاستثناس الذاتى والشقاء الذاتى، كما يتضح بجلاء من فشل القانون وانفجار حروب جديدة أشد دماراً منذ أن انتهت الحروب الدينية الأخيرة فى القرن السادس عشر والسابع عشر وما بعدها. لقد قدم لنا كتاب العلم الجديد إحساس فيكو بالحداثة على أنها التقدم الممكن لخطاب عام جديد يختلف عن خطاب الماضى، ولكنه خطاب لا يمكن أن ينتج من القوة أو من الذات، وإلا فقد تكامله كخطاب قادر على خلق الحضارة. إن قوة الخطاب يمكن أن تمحى بقوة السلطة، حيث تمنع الخطاب من إمكانياته على الانفتاح الذى يعكس عدم التوازن فى التكوين المحورى للرابطة الاجتماعية، كما تعمل السلطة على تمزيق الخطاب إلى نوايا مختلفة منها ما يسعى إلى الحقيقة ومنها ما يسعى إلى القوة. ولم يضيف كتاب فيكو عن العلم الجديد الطابع الدرامى على دوره كفيلسوف (نبي)، يسير على طريق أفلاطون، أو كنبى حديث ينظر للقوة والضبط على غرار ببيكون. لقد ظهر فيكو كباحث جينولوجى يحاول أن يفهم روح الحداثة على أنها دائرة خاصة للتراث وليست مشروعاً نشأ من تلقاء ذاته مؤسساً على العقل المجرد والاكتفاء الذاتى ومستبعداً الماضى كلية.

لقد أدان فيكو بإصرار ما أطلق عليه "وهم الأمم"، أى الوهم الذاتى بوجود خصوصية ثقافية، ووحدة يتمتع بها الناس المختلفون منذ العصور القديمة، واعتبر أن ذلك يعد أحد التهديدات الرئيسية لتكامل التفكير العملى فى العصر الحديث. فمع وجود التقنيات الجديدة للقوة والضبط والمراقبة، والتى تدعمها الإنجازات التكنولوجية وقوة أجهزة الدولة الحديثة، مع وجود كل ذلك يصبح الخطر الذى حذر منه فيكو خطراً مزمناً. ففي عصر فيكو، فى القرن الثامن عشر، كانت الجماعات القومية المختلفة بادئة فى استخدام أيديولوجيات شاملة حول الأمة عملت على تحويل الموارد الرمزية المتمثلة فى الإرث

الأسطوري المشترك (وهي فكرة مسيحية معقدة) إلى مشروعات سياسية متكاملة. وفي إطار هذه العملية، فإن الأهداف المرتبطة بالقوة الرمزية الأصلية للمسيح قد تم طمسها وإعادة بنائها، وخضعت المؤسسات المدنية والقانونية والدينية إلى رؤى شمولية للقوة (Hollweck and Sandoz 1998 : 26; Cooper 1998 : 9).

ليس هناك من بديل جاهز اسمه مدينة الله على الأرض، وهو درس يستمد بسهولة من فشل الصور الأكثر راديكالية في حركة الإصلاح البروتستانتي. فالطابع المسيحي الباقي (المتربسب) من فكرة الصالح العام المسيحي داخل الدائرة الحضارية الأوروبية، يكمن في عدم الخضوع للوعد باستئناس القوة في مشروع الحداثة. وكما سنرى في الفصل القادم، فإن منهج فيكو في المدنية سوف يتم استخدامه بتوسع من قبل منظري المجتمع المدني المحدثين، ولكن بالطرق التي سطحت التعقيد والتاريخية المتعلقة بالتراثات المحورية، وانتهت إلى أن تصبح هذه التراثات في حالة وجود مختزل في خدمة المجتمع التجاري الحديث والدولة الحديثة.

الفصل السادس

المجال العام الحديث:

تحويل العقل العملى إلى اتصال تدبرى

المجال الخاص والمجال العام

رأينا فى الفصل السابق كيف أن تفكك التراثات المحورية قد أدى إلى ظهور الحاجة إلى تعريف جديد للفعل الاجتماعى، وللاستقلال، والإبداع، وكيف خلق هذا المطلب أنواعا جديدة من التوترات، والتقابلات، ومحاولات الحل. وفى هذا الفصل سأحاول أن ألفت الانتباه إلى محاولة لإعادة تعريف العلاقة الثلاثية المحورية بين الذات والآخر والله، والتي يحكمها الإيمان من ناحية، والعقل العملى من ناحية أخرى. نقول إعادة تعريف هذه العلاقة بتحويلها إلى علاقة ثنائية بين الأنا والآخر تحكمها الثقة والاتصال التدبرى. إن هذا المنحى الذى نتج عنه مفهوم المجال العام الحديث، بالمعنى الذى قدمه هيرماس - "كمجال ثالث فى المجتمع" (انظر المقدمة) - لم يكن مجرد محاولة لتحديث التراث بطرق إيجابية اجتماعية - عبر تحديد الأفكار الأساسية لمفكرى عصر التنوير - ولكن أيضا كرد فعل ونقد للمواقف التى اتخذها المنظرون السياسيون الواقعيون المحدثون (انظر الفصل الخامس).

إن هذه العملية قد أدت إلى تغيير فكرة التفكير العام بجعل الإيمان والدين غير منظورين فى الحياة العامة، وتحويلهما إلى أشكال من التنظيم للرابطة الاجتماعية فى هيئة "ثقة" و"أخلاق". ولقد تم قبول هذه الأدوات قبولاً

عاما كأدوات لتحقيق التماسك الاجتماعى لأنها تتوافق مع المطلب الجديد للفعل الفردى والاستقلال، وهى تقف على مسافة آمنة من الأفكار المحورية عن الأمر الإلهى - هذا على الرغم من أنها تظل سريعة التأثر باللون الدينى، كما تظل تستفيد من القاموس الدينى فى تحفيز الأفراد للفعل الفاضل. إن الفضيلة تكمن هنا وبشكل متزايد فى القدرة على تراكم المصالح المتعلقة بالكفاءة (انظر الفصل الأول).

إن هذا الحل لمشكلة إعادة بناء الرابطة الاجتماعية قد اتخذ شكله وانتشر داخل دوائر عقلية هامة ترتبط بتحول اقتصادى اجتماعى حاسم فى أجزاء من شمال غرب أوروبا، ولكنها أصبحت نموذجا للتراث الليبرالى ككل. إن هذه التحولات فى بعض أحوالها الهامة ارتبطت بإعادة تكوين، وإعادة تطبيق الفكرة الكلاسيكية عن المجتمع المدنى، التى اتخذت ثوبا جديدا تحت اسم "المجتمع المدنى" civil society، الذى يتكون من روابط ثنائية متعددة من الثقة التى يغذيها "إحساس أخلاقى" بالتواصل الانفعالى بين الأفراد. وعند هذا الحد نجد أن المنحى التعاقدى قد تم إكماله عن طريق التأكيد على الصورة غير التاريخية للإحساس بالتواصل بين الكائنات البشرية، وهى فكرة أخلاقية عن "الحس المشترك" لم تعد مرتبطة برؤية فيكو حول التوتر والإبداع (انظر الفصل الخامس).

إن محاولات إصلاح مفهوم الإيمان وإعادة صياغته فى شكل من أشكال الفكر العلمانى، أثبتت أنها هامة لتحديث المجال العام. ولقد ساهم ظهور فكرة مكتفية بذاتها حول الثقة فى دمج نمط الفعل الذاتى التواصلى لكى يتلاءم مع مطالب الجماعات الاجتماعية البازغة والفاعلين الاجتماعيين فى العصر الحديث. أدى إلى إرساء الأسس وبلورة شعور جديد أو معنى جديد لمفهوم العام على أنه مجال ينفصل وظيفيا عما هو خاص،

وهو بالتالى يشكل المجال العام الجديد. وبنفس الطريقة، فإن حدوث طفرة فى العقلانية التواصلية والاجتماعية للفاعل جاءت كنتيجة للتحويل فى الفكر العملى والفكر التدبيرى اللذين تحولوا إلى نمط من التدبر القائم على الحساب والتأمل، والاتصال أو التواصل الملائم. ولقد حاولت أن أوضح أن هذا التغير الحاسم ربما يكون قد ظهر فى شكل نواة "لانقلاب دلالى" نبع من داخل التراث الليبرالى الأنجلوأمريكى ليقف ضد الأفكار التراثية والأفكار الحديثة المبكرة حول الحس المشترك وحول الصالح العام (انظر: Münkler and Bluhm 2001; Mükler and Fischer 2002). ولتحقيق هذه الغاية فإننى أحاول أن أتقصى العناصر المكونة للأفكار المتعلقة بالعقلانية العملية وبالعقل العام، والتي أدت إلى إعادة صياغة عقلانية الفاعل، وهى فكرة استقيتها بالأساس من تحليل السير ماكنثير. كما أننى اعتمدت على تحليل آدم سليجمان A. Selgman لأبعاد مفهوم الثقة الحديث كأحد منتجات التحولات الدرامية فى أجزاء محددة من أوروبا.

ويتخلص رأى سليجمان فى أن الأفكار الحديثة حول الرابطة الاجتماعية، مثل تحديد مفهوم "المجتمع المدنى" عن طريق فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديين فى القرن الثامن عشر (وهو ما عرف بالتنوير الإسكتلندى)، وتحتوى على إعادة تعريف الميدان الخاص ومنحه الأولوية، ومن ثم فقد ساهمت فى إعادة بناء مفهوم المجال العام كحقل موجه للفعل الاجتماعى وللاتصال. ولقد كان هذا التطور علامة بارزة فى التحول من فكرة المجال الخاص كما تطورت فى تراث القانون الرومانى وكذلك التحول من الأصول الجدلية للميدان العام^(*)، بوصفه ناتجا عن ديناميات المواقف والصراعات

(*) أميز هنا كلمة public domain عن كلمة public sphere ، بأن أترجمها بالميدان العام. (المترجم).

الاجتماعية، كما تجسدت في التراث الإنساني الحديث الذي تراكم في أعمال فيكو (انظر الفصل الخامس).

ولم يكن من قبيل المفاجأة أن يتلاءم تحول المجالين الخاص والعام مع التكوينات الرأسمالية للحقبة الجديدة. ومع ذلك، فإن المنحى الجديد قد أضفى قدراً من الغموض على تشخيص الحداثة على أنها تشكل دينامية داخلية وأنها مثقلة بالصراع، وأنها تنتج وجهات نظر عبر تاريخية حول المجال العام في علاقة بالمجال الخاص. إن المجال الخاص الجديد لم يعد يعكس رابطة سوسيولوجية بين السلطة والعقل العملي كما هو واضح في تحليل فيكو. فظهور نمط جديد من المجال العام لم يؤد إلى إزاحة السلطة الأبوية ولكنه أخفاها، وأضفى عليها قدراً من الأسطورية. كما أنه أصبح بمثابة انعكاس أيديولوجي للخطاب الاقتصادي البازغ وللدور الذي أنيط بالأسرة النووية كوحدة لتتاسل قوة العمل والحفاظ على رأس المال المتراكم ونقله.

ولقد اكتسب المجال الخاص الذي أصبح ضرورياً، مركزية جديدة في بناء وتفسير الرابطة الاجتماعية، وأخلاقيات الحياة الاجتماعية بشكل عام. أما المجال العام الذي أعيد بناؤه فقد احتفظ بالوظيفة الهامة المتعلقة بالخير العام أو الصالح العام بل إنه أعاد بناءها، طالما أن الاختبار النهائي لفاعلية أى رابطة اجتماعية يظهر أو يتجلى في الأخلاقيات التي تستخدم في المواقف العامة. وعلى هذا النحو، يعتبر الميدان العام بهذا التعريف جنبا إلى جنب مع قوة تماسكه الأخلاقية تكوينات بنائية وليس تكوينات جدلية - تنتج عن ديناميات الصراعات الثقافية والطبقية - وتتبع بشكل مباشر من المجال الخاص.

إن هذا الاعتماد البنائي للمجال العام على وظائف إعادة إنتاج المجال الخاص تكتمل عبر علاقته الوظيفية بتنظيم الدولة الحديثة. فالمجال العام يفهم

الآن على أنه ميدان ساكن واتصالي ويخلو من الصراع، ويقع في مسافة بين العلاقات الموجودة في المجال الخاص والتي تبني على المصلحة (العقد) والعاطفة (الصداقة والحب) وما ينتج عنهما من توليفات (كالزواج، والأسرة والعلاقات الأبوية) من ناحية، والقوى المعيارية للدولة الحديثة التي تفعل عملية احتكارها للقسر لكي تضمن وجود النظام العام البازغ وما يرتبط به من آليات للتبادل العام من ناحية أخرى.

وفي الصياغة النهائية التي قدمها هيرماس لهذه النظرية فإن المجال العام يؤدي وظيفة تسهيل التفاوض العقلاني حول الصالح العام بين المواطنين في حياتهم الخاصة. وقبل الوصول إلى هذه المرحلة، وعند مستوى أكثر جوهرية يقوم عنده بتوفير مادة لاصقة للعلاقات الاجتماعية، فإن المنحى الذي قدمه فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديين يصف المجال العام على أنه المجال الذي يجعل الأفكار المرتبطة بالتبادل المعمم منظوره، ومنشوره، وشرعية، والتي بدونها تصبح المعاملات التعاقدية بين الأفراد في حياتهم اليومية فاقدة للاستقرار. إن "التبادل العام" أو المعمم^(*) يمثل شفرة معيارية للسلوك الذي يحكم التفاعل الاجتماعي، وأنماط التواصل، والتعاملات التعاقدية بين الفاعلين الاجتماعيين والذي يتم ضمانه من خلال علاقات الثقة، وتلك الشفرة تتسم بأنها غير مشروطة، ومعطاة، وتحافظ على وجودها من تلقاء ذاتها (Seligman 1997 : 79 -81).

إن التبادل المعمم (العام) يدل على نمط "نظامي أو نسقي" من النظام العام. وقد ذهب سليجمان وآخرون إلى القول بأن نظرية موس Mauss عن

(*) يستخدم المؤلف مفهوم التبادل العام أو التبادل المعمم generalized exchange للإشارة إلى صور العلاقات خارج نطاق التبادل الخاص. (المترجم) .

الهيئة تعتبر مثالا طرازيا، وأنثروبولوجيا للتبادل المعمم، إلا أننا لا يمكن أن نهمل أن فكرة التبادل المعمم نفسها وتطبيقها على كل أشكال الرابطة الاجتماعية تتبلور في تلك البيئات الاجتماعية التاريخية التي تحدث فيها تحولات المجال العام والمجال الخاص. ولقد حدث هذا في سياق ظهور صور نموذجية نظرية للرأسمالية الصناعية والتجارية، التي تحافظ على نفسها بذاتها، وبتدعيم من نمو القانون التعاقدى وإدارته من قبل أجهزة الدولة الحديثة.

ويمكن تفسير البعد التفاوضى للمجال العام على أنه امتداد اتصالي لوظيفته كوسيط للتبادل العام (المعمم). إن هذا المستوى من التبادل العام يسمح للأفراد بأن يتواصلوا مع بعضهم البعض، وأن يتعاملوا بطريقة منظمة ومهذبة، تجعل البعد الأولي (المباشر الذى يقوم على علاقة الوجه بالوجه) فى المواقف والتعاملات بعدا لا لزوم له. وهنا يصبح المجال العام هو "المعايير المشتركة للتوقع" بين الفاعلين الاجتماعيين الذين لا يشتركون سويا فى حيز اتصالي واجتماعي واحد (Eickelman and Salvator 2002 : 105-10) . ويعمل التوقع المشترك من ناحية على التسهيل الوظيفي للفعل الفردي الذى ينتجه نحو تحقيق المصالح المتصلة بالكفاءة (فى الأداء). ومن ناحية أخرى، فإنه يسمح بعملية تنظيم وضبط للأفعال الفردية عبر السلطات العامة. وبهذا المعنى، يكون من الصعب رؤية كيف يمكن أن يتحول هذا البعد الاتصالي التدبري إلى مصدر مستقل للنظام العام المؤسس "لمجال ثالث" فى المجتمع يتميز عن المجال الاقتصادى وعن نسق الإدارة البيروقراطية للسكان (انظر المقدمة).

وفى ضوء هذا المنحى فقد بدأ المجال العام الحديث حال حدوثه كمهر قدمه المواطنون لزواج يقوم على الاتفاق مع الدولة. وما يزال هذا المجال

العام يعتمد على القناعة الهوبزية التي تؤسس للدولة وتضفي عليها الشرعية، ولكنه جسد عملية التحول من الدولة التي تقوم على الحكم المطلق إلى صور الحكم التي تقوم على التمثيل (البرلماني)، والتي أطلق عليها الحكومات الليبرالية أولاً، ثم من بعد ذلك الليبرالية الديمقراطية. وفي اللحظة التي أرسى فيها المجال العام قواعده في دول ديمقراطية على نحو متزايد، فإن الآليات المنظمة للدولة تكتسب بعدها الاتصالي الذي يتجه في البداية إلى تسهيل التبادل، عبر تقنين قانون العقود الذي يحدد وينظم الأنماط الأكثر إنتاجية من التعاملات بين الفاعلين. وفي هذه الحالة يكون هؤلاء الفاعلون لديهم القدرة للاتصال بكفاءة وتدبر مصالحهم لكي يوفقوا بينها وبين مصالح الآخر عبر علاقة تعاقدية.

وفي هذا الظرف فإن ما يسمح للمواطنين بأن يقوموا به هو تحويل الدولة أولاً إلى دولة ليبرالية، وثانياً تحويلها إلى آلة قوة ديمقراطية، ولكن طبيعة الميثاق أو التعاقد جنباً إلى جنب مع تكوين المجال العام لا يتأثر بهذا التحول. فكما سوف يوضح هيرماس فإن الجماهيرية الليبرالية لدول الرفاهية تهدد بتقويض الإمكانية التدرجية للمجال العام أو حتى تحويله إلى المجال الخاص، بحيث يعاد تشكل "الروح العامة" من خلال سيطرة اهتمامات خاصة، ويتحول المواطن في هذه الحالة إلى شخص تابع (ليس مواطناً). ولذلك، فمن الأمور الضرورية أن يستقل المجال العام عن المجال الخاص، وهذا الاستقلال هو ما يجسد ولادة "المجال الثالث" الجديد. ولكن دعونا نستكشف جينولوجية هذا النمط من المجال العام والذي وصفه تراث العلم الاجتماعي بأنه مجال حديث، ومن ثم فهو مجال فريد، وربما يكون هو المجال العام الممكن على الإطلاق.

إن نظرية المجتمع المدني التي قدمها فلاسفة الاخلاق الإسكتلنديين قد انطلقت من فكرة أرسطية أو حتى توماوية حول الصالح العام أو الخير العام، والذي يتبلور عبر الترابط العاطفي الطبيعي بين بنى البشر والذي يساهم في تكوين الرابطة الاجتماعية، والذي ينضج عبر التفكير العقلاني العملي والتدبري، وعبر العدالة، والمحبة (انظر الفصل الثالث). ومع ذلك فإن هذه النظريات قد حولت هذا المفهوم المحورى إلى أداة مختلفة بالنظر للعلاقات الاجتماعية وإلى المجتمع ككل (MacIntyre 1988: 209-59). ولقد كان المفكر الأول بين المفكرين الرواد فى مدرسة التنوير الإسكتلندى هو فرانسيس هاتشيسون (1694-1746) - وقد خصصته بالإشارة، متأثراً فى ذلك بماكنثير، لأن آراءه تحتوى على المكونات الجوهرية التصورية التى احتوى عليها الفكر السابق عليه - وقد انشغل بفهم التوتر بين فكرة العدالة (وهى فكرة كانت مركزية فى كل التراثات الدينية والقانونية والسياسية المحورية: انظر الفصول من واحد إلى خمسة)، من ناحية والمصالح (ليس بالمفهوم الحديث كلية: انظر الفصل الرابع على وجه الخصوص) من ناحية أخرى، ومع انشغاله بهذا التوتر إلا أنه ظل يؤكد أهمية الطرف الأول من هذه العلاقة. ولقد أدى منهجه الاستنباطى فى التفكير العقلى - والذي يتناقض مع تراث القانون الرومانى فى الاستقراء، والذي تطور من خلال مفكرين سبقوا هاتشيسون داخل التراث الأخلاقى الإسكتلندى وظلوا حتى القرن الثامن عشر - أدى منهجه الاستنباطى فى التفكير العقلانى إلى تحويل العدالة من مفهوم الأهداف العامة الكامنة فى عملية التفاعل القانونى إلى غطاء نظرى لحقوق الأفراد الذين يتفاعلون بعضهم مع البعض فى علاقات وظروف اجتماعية خاصة.

ولتوضيح هذه الفكرة فى العدالة، فإن هاتشسون (2002 [1728]) كان عليه أن يذهب إلى القول بأن الفعل المعقول لا يمكن أن يتأسس على تفكير عملى، ولكنه يجب أن يعتمد على بناء الدوافع الفردية، التى تتأثر بالمصالح. أما المصلحة نفسها فإنها تبنى على عاطفة خاصة، هى عاطفة حب الذات. وهذه الوجهه من النظر مانتزال أسيرة النظرة الأوغسطينية حول حب النفس، والتى تم إعادة صياغتها، فى أعمال هاتشسون وهيوم وأدم سميث، فى إطار مفهوم الزهو (أو الفخر) Vanity على اعتبار أنه محرك أساسى لدافعية الفعل الإنسانى التى تعمل عبر إدراك الآخر لأفعال الفرد.

وتتمثل الفكرة الجديدة هنا فى أن الحب الذاتى لم يعد قوة سلبية أو شيطانية، ولكنها عامل ضرورى لظهور الرابطة الاجتماعية والمجتمع المدنى. فالعقل لم يعد كافياً لتأسيس الأخلاق والاجتماع البشرى، طالما أنه يعتمد الآن على الدوافع، والتى تعتمد بدورها على العواطف التى لا توصف فى حد ذاتها بأنها خيرة أو شريرة. فالفعل يتحول إلى فعل شرير (أو سيئ) فقط عندما يتأسس على عاطفة مفرطة تجاه الآخر، وإذا لم يتم ضبطه بواسطة حب الذات الذى يؤكد، عبر الاعتراف بالآخر، أن الأعمال العادية هى وسيلة للضبط (MacIntyre 1988 : 267). لقد أدى هذا الموقف إلى إلحاق ضرر بالأفكار التقليدية حول الخير العام والعقل العام من خلال التقليل من استقلال سلطة العقل. ولكن ظلت الرابطة بين الأنا والآخر هى مناط التركيز فى هذه النظرية. فقد ظهر هنا تأكيد على فكرة الذات التى أدت وظيفة الوساطة والاتصال التى كانت توجد من قبل فى عملية التفاعل ذاتها، أى فى الآلية الذاتية للعلاقة الثلاثية بين الله والذات والآخر.

وهنا تم إحلال "الشعور الأخلاقى" العملى محل العقل، الذى نظرت إليه التراثات الأقدم على أنه صورة عملية من العقلانية تتراكم فى قدرة التفكير

العقلي العام على بلورة المصلحة العامة أو الصالح العام. ولقد كان الأسقف الثالث شافتسبوري Shaftesbury (١٦٧١-١٧١٣)، هو أول من صك مفهوم "الشعور الأخلاقي"، ولكن جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) هو الذى شرح الفكرة الكامنة خلف المفهوم. الشعور الأخلاقي هو قدرة داخلية طبيعية على تمييز الخير والشر بناءً على نوع من الشعور التأملى (Jensen 1971 : 35-43)، وهو شعور إنسانى يتم اكتسابه وتطوره بشكل طبيعى. وتسمح هذه القدرة للإنسان بأن يعرف ما هو الخير، وأن يوجه وينظم أفعاله نحو تحقيقه بناءً على الدوافع التى تحددها العواطف والمصالح الموجهة. وبكلمات هتشنسون، فإن هذا الإحساس الأخلاقي يصبح "شعورًا اجتماعيًا للمشاركة فى الإنسانية" (MacIntyre 1988 : 268).

ولقد جسد هذا التصور الذى انبثق من توجهات نظرية مضادة للنزعة الهوبزوية فى التأمل حول حالة الطبيعة، ثورة فى تعريف المصلحة العامة أو الصالح العام. وحتى جاء هتشنسون، الذى تربى فى تراث الفلسفة المدرسية وكان ينتمى إلى عائلة من رجال الدين كان تحديد الصالح العام يتم عبر مفاهيم أرسطية وعبر لغة دينية. ففي الوقت الذى كان يعمل فيه فيكو على جمع عناصر الأبعاد الذاتية والموضوعية للحس المشترك الذى تكون بعمق رمزى وبشكل لا علاقة له بالعقل أو الأخلاق، وكذلك الأبعاد الذاتية والموضوعية للصالح العام (أو المصلحة العامة) التى تتجه نحو تحقيق العدالة (انظر الفصل الخامس)، فى هذا الوقت كان فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديون فى طريقهم لتحديد فكرة مبسطة وواقعية وعبر تاريخية حول الشعور (الحس) المشترك بالمصلحة كشعور أخلاقي وعقلاني يحدث بشكل تلقائي (Jensen 1971).

لقد تطور التفكير العملى المحورى عبر العلاقة الثلاثية بين الذات والآخر والله، أما الشعور الأخلاقى فإنه يستبعد التوتر الاتصالى والمادى ويضفى الطابع الأخلاقى على العلاقة. فمن الواضح فى هذه الصياغة الجديدة أن آليات الاعتراف (أو الإدراك) بين الأنا والآخر، تتحدد وفقا لاعتبارات إنسانية، هذا على الرغم من الاعتراف الضمنى بدور الذات الإلهية فيها كما هو الحال عند آدم سميث. لقد وضعت هنا المقدمات النظرية الضرورية لتحول العلاقة الثلاثية إلى علاقة ثنائية،، بينما وضع الله فى موضع الاحترام والتبجيل، (وإن كان هذا فى الغالب يتم على نحو رمزى - كما فى الشعار القائل نحن ننق فى الله الذى يكتب على فواتير الدولار - وربما على نحو أيديولوجى).

ولقد ظهر هذا التحول متساوفاً مع تقلبات اقتصادية وسياسية درامية تطلبت تنسيقاً محكماً بين الفاعل الذات - المواطن - الفاعل الاقتصادى ونماذج الحوكمة (الحكم) للدولة الليبرالية الوليدة (Santoro 2003 [1999]). وكما برهن ماكنثير، فإن هذه الخطوة تطلبت رفضاً للنظريات الاخلاقية التى كانت ما تزال سائدة فى الجامعات الإسكتلندية فى القرن السابع عشر، سواء تبنت المذهب الكالفينى أو الأرسطى، كما صاحبها إعادة تفسير للممارسات الدينية. ففي عصر التنوير الإسكتلندى "كان يتم تقديم التراث الدينى والوعظى.. بأساليب حسبت جيداً لكى تقود العواطف، والمشاعر، والوجدان وتوقظها وتحركها، فى إطار عملية اختبار ذاتى استبطانى" (MacIntyre 1988: 69-268). ويمكن وصف هذا الاختراق الأستومولوجى بأنه يمثل بزوغ منحنى نظرى لدراسة الاجتماع البشرى يركز لأول مرة على "الشخص". ولم يتم هنا التخلص كلية من البعد الوعظى الذى تأسس فى الكلام العام فى التراث الخطابية المحورية، لم يختف هذا البعد ولكن تم تكثيفه فى المهارات

الأخلاقية للمتحدث. وقد حدث ذلك على حساب خدمة ربطه بشكل عملي عقلائي (والتي حاول فيكو جاهداً أن يحافظ عليها ويعيد صياغتها) مع فكرة الصالح العام (أو الخير العام).

وبرغم هذا التحول الحاسم، فإن بعض الآراء النظرية التي جاء بها هتشسون يمكن أن ينظر إليها على أنها استمرار للآراء المستمدة من العصر المحوري (انظر أيضاً 1997 Gobetti). فقد أكد على أن الكائنات البشرية يجب أن تستخدم قوة العقل والكلام من أجل تنفيذ التزاماتها الحياتية ومن ثم المساهمة في تحقيق الصالح العام. فهو ما يزال مقتنعا بأن الحكومة تخول إليها حقوق تتغلب بها على مظاهر الخلل، وهي حقوق نابعة من فهم القانون الطبيعي، وهو قانون يمكن أن يكون مكتفياً بذاته إذا لم يتعد البشر على حقوق بعضهم البعض وتصرفوا بشكل أكثر حكمة وأناة : (MacIntyre 1988 : 262-65). ومع ذلك، فعلى عكس رؤية فيكو للصراع الاجتماعي، الذي نتج عنه تألف خلاق بين نظريات الفلاسفة المحوريين وبين أصحاب النزعة الواقعية السياسية الحديثة، فإن المفكر الإسكتلندي، قد رأى - من خلال درايته بواقع الاختلاف الأخلاقي، الذي كان ظاهراً داخل المجتمع التجاري في عصره، رأى أن ما يظهر على أنه صراع عام ليس بالضرورة كذلك. فصور الاختلاف يمكن فقط أن تنتج عن تقييمات عقلانية متفاوتة للتأثيرات العامة على الفعل، ولكن الشعور أو الحس الأخلاقي يضمن توحيد الأحكام. (MacIntyre 1988 : 278).

ومن الواضح أن الانشغال الرئيسي لهذا النمط من النظرية كان ينصب على تأسيس مبدأ للنضام الاجتماعي، وبهذا الشكل فإننا يمكن أن نرى هنا، بعد فيكو، مدخلا هاما آخر يتعامل مع الأسئلة الرئيسية في علم الاجتماع الحديث. فالطابع الموحد للشعور الأخلاقي يقدم هذا النوع من المادة اللاصقة

أو الرابطة عندما نطبقه على العلاقات الثنائية. ومن المثير أيضا أن نجد أن هذه النظرية تواجه صعوبات في تحديد الأولوية الأخلاقية لما هو عام على حساب ما هو خاص دون أن تخلق توترًا داخل المركزية الاقتصادية المشكلة حديثًا للمجال الخاص بوصفه البؤرة التي تجسد النمط الجديد من الرابطة الاجتماعية، أقصد الرابطة التي تقوم على "الثقة":

إذا ما تسأل المرء عن الغايات المطلقة في مقابل المصلحة الخاصة فإن ذلك لا يعنى أن الأخيرة أكثر عقلانية من الأولى.. فإذا ما وضعنا صياغة السؤال على النحو التالي: "ألا يبحث المشاهد في المسرح (الفاعل) إلى تحقيق المصلحة العامة أكثر من المصلحة الخاصة؟ والإجابة واضحة، نعم هو يفعل ذلك: ولكنه لا يفعل ذلك بحكم تكوينه العقلى أو إيمانه، ولكنه يفعله من خلال شعوره الأخلاقى" (Hutcheson 2002 [1728] : 144).

ولقد ساهم المفكرون الذين جاءوا بعد ذلك في إحكام هذا المنحى فى الخطاب وفى التحليل العقلى كما تم استخدامه من داخل المجالات العامة الحديثة، ومع ذلك فإن الفكرة المحورية فى رأى هتشسون سوف تبقى فى مكان مركزية داخل هذه النظرية حتى هيرماس نفسه. ففى الوقت الذى يعمل فيه الشعور الأخلاقى على بلورة الأحكام الأولية، فإن التفكير العقلانى حول سبب الفعل ونتائجه هو الطريق الوحيد لبناء نمط ثانوى من الحكم الأخلاقى الذى يودى إلى تحقيق اتفاق حول الصالح العام. وتكمن هنا البذور - على خلاف ما ذهب فيكو - لرؤية فى المجال العام كمجال للتدبر (التفاوض) الذى يتم تكوينه من خلال التقريب المنظم بين آراء ومصالح متعارضة. ويضمن سلامة عملية التفكير العقلى الوصول إلى اتفاق ويستبق الصراعات المستمرة القائمة على اختلاف المواقع الطبقية والهويات الثقافية للفاعلين.

ولقد كان هذا حلا هشا ومؤقتا لإعادة تعريف العقل العام، ورغم ذلك فإنه لفت الانتباه من جانب جمهور كبير من التجار والمحامين. فقد التقطت صياغة هنتشسون لمفهوم "الشعور الأخلاقي" شفرة التبادل العام (المعمم) كما فهم في تلك الفترة، وتعرفت على ما يشعر به الناس بشكل متزايد على أنه مصدر "طبيعي" للاجتماع البشري. ولقد كان من الضروري أن يقدم توضيح نظرية (تصورية) لكى يحدث هذا التغير، وهى توضيح ذات شقين: فقد نظر إلى العقل بوصفه غير فاعل فى تحريك الفعل الاجتماعى كما اعتبرت الطبيعة البشرية واحدة فى كل العصور والسياقات الثقافية. وانتهت عملية إعادة صياغة الفعل الاجتماعى إلى تحديد أخلاق عامة بوصفها المحرك للبناء الدافعى للفاعل. ويؤدى هذا التحول إلى إعادة دمج الفاعل (ة)، وعلاقته (ها) بالأبنية المعيارية للمجتمع وبشفرات التبادل العام، ولكن على حساب التقليل من (أهمية) الرؤية السوسولوجية للجذر العميق للرابطة الاجتماعية والأداء الوظيفى الهادئ لعناصر التفاعل والفهم الذاتيين والتى طرحت فى عصر الاختراق المحورى.

أما ديفيد هيوم الذى عاصر هنتشسون وزامله فقد أضفى قدرا من الإحكام أو الاتساق على هذا التحول الفكرى وذلك عن طريق فصل الفلسفة الأخلاقية عن فكرة العام المتجذرة فى القانون الرومانى⁽¹⁾. لقد وازن هيوم بين رأى هنتشسون حول عدم فاعلية العقل والطبيعة البشرية الثابتة وبين رأيه القائل بتمركز الرابطة الاجتماعية حول الشخص الأول، الذى هو الأنا. فمن أجل شرح وجود العلاقات الاجتماعية كان على هيوم أن يدمج العلاقة الثنائية بين الأنا والآخر والتى تقوم على الرابطة التواصلية الرمزية، فى العلاقة الثلاثية التى تم التركيز عليها فى الفكر المحورى (انظر الفصل الأول). إن الطرف الثالث تحول الآن إلى مراقب وهو يجسد وجهة النظر المثالية

أو الخالصة. ومن الأمور الأساسية التى تشكل هذه الرابطة ما أطلق عليه هيوم "العواطف غير المباشرة"، أى تلك العواطف التى يتم التعبير عنها عبر الفكرة، التى تجسدت فى بداياتها فى فكرة الكبرياء مقابل الهوان، والتى تتشكل عبر الاستجابة لأفعال الآخر: بشكل أكثر دقة كاستجابة للآخر الذى يستجيب بدوره للأنا، تلك التى تحتل المكان المركزى فى عملية التفاعل.

ومن هنا فإن الذات تشكل، عبر لعبة التبادلية التى تحركها العواطف سواء كانت عواطف اندماجية أو عدائية، تشكل وجهة نظر (اتجاه) حول الاندماج العام فيما يمكن أن نطلق عليه، مفتقدين لتعبير أفضل، "جماعة من الذوات" وهم من تتحدد هوياتهم بواسطة شبكة محكمة من المكانات، فى الوقت الذى تقوم فيه "جماعة الآخرين" بدور المرأة (MacIntyre 1988 : 290-92). وطالما أن كل فرد هو "أنا" و"آخر" فى نفس الوقت، فإن التوتر الذى أشار إليه الفكر المحورى الذى يصاحب تفاعلها يختفى ويفتح الطريق أمام آلية للتنسيق تعتمد على نسق من التوقعات المشتركة التى تحدد معالم لوظيفة جمعية لضبط أفعال الفرد. ومن ثم فإن الشفرة الناشئة عن التبادل العام (التفاعل العام) تقلل من خطر التعبير عن التحيزات العاطفية الناتجة عن التمرکز حول الذات ومساعدة البشر على تبني مواقف غير شخصية فى أحكامهم، ومن ثم إنتاج نمط من التبادلية المنظمة لأفعالهم.

وتكمن نقطة الضعف فى وجهة النظر هذه فى أن العالم المنظم اجتماعياً - أى المجتمع المدنى التجارى البازغ فى إسكتلندا وإنجلترا - يتم افتراضه سلفاً من قبل النظرية دون أن يتم تفسيره. والأساس فى تكوين هذا النظام العام هو عدم الاعتداء على الملكية الخاصة وتحقيق درجة من الرضا للمستهلكين. إن مثل هذا النظام الاجتماعى العام، وهو نظام لا تتحقق منه صفة العمومية - وكذلك الآليات التى تتحقق من خلالها مشاعر الكبرياء،

والحب، والكرهية، والتواضع وتتحول إلى وسائط اتصالية اجتماعية للتفاوض حول المصالح والآراء - هذا النظام الاجتماعي العام وتلك الآليات تعكس رؤى العالم للطبقة مالكة الأرض وما يحيط بها من أتباع في القرن الثامن عشر (المرجع السابق: ٢٩٥-٢٩٧). إن مثل هذا المنحى قد جعل نظرية هيوم تمثل شكلا من أشكال النضج الأنثروبولوجي الأوسع الذى ظهر من خلال النظرية الليبرالية الحديثة، ولكنها ساعدت أيضا على فهم لماذا ظهرت مداخل متتابعة ومتعانة للفعل الاجتماعي والنظام الاجتماعي يشتمل كل منها على وجهات نظر مدققة حول "المجتمع المدنى". إن هذه المداخل الجديدة سوف تتبع من نفس الموقف الليبرالى، عبر توليفات وجرعات مختلفة من المداخل التى تتراوح بين المداخل التى تركز على الذات، والمداخل التى تركز على العلاقة الثلاثية.

وثمة طريقتان رئيسيتان لتلخيص هذا التحول الحاسم بطريقة سوسيولوجية أكثر اقناعا. أما الطريقة الأولى فإنها تتعلق بالرابطة بين الفاعل الاجتماعي ودافعيته، ومن ثم فإنها تتعلق بطبيعة الفعل الاجتماعي. أما الطريقة الثانية فإنها تتكون من البعد العلائقى للتفاعل بين الفاعلين الاجتماعيين، والذى يؤثر على تعريف التعاون والفعل الجمعى وأبنيته الرمزية الاتصالية. وتظهر الطفرة على مستوى الفعل الاجتماعي من خلال تحويل التفكير العملى والتدبر العقلى إلى تدبر محسوب يحدد عقلانية الفاعل. وسوف أحاول أن أركز فى الجزء المتبقى من هذا الفصل وبشكل مباشر على مستوى التفاعل الاجتماعي من خلال دراسته عملية تحول مفهوم "الإيمان" إلى مفهوم "الثقة" كمحرك للتعاون الإنسانى والحدود الكامنة فى جوهر هذه العملية.

من الإيمان إلى الثقة

أوضح آدم سليجمان في تحليله للطابع الجديد للرابطة الاجتماعية والتصور المرتبط بها حول المجتمع المدني كما فهمه رواد التثوير الإسكتلندي، أوضح أن التعاون وفقاً لهذا المنحى لا يمكن أن يتحقق على أساس المصلحة فقط، ولكنه يحتاج إلى عنصر يتصل بالاعتراف غير المشروط من قبل الذات بكرامة الآخر وقدرته على الفعل (Seligman 1997: 62-44). وهذا من وجهة نظره هو معنى المفهوم الغامض حول "الشعور الأخلاقي" الذي صاغه فلاسفة الأخلاق الإسكتلنديون: وهو شكل من أشكال الثقة، وهي تشكل أكثر الطرق أماناً لتشبيك العلاقة الثنائية بين الأنا والآخر. ولكن نجد أن الثقة العامة المتعلقة بالتبادل المعمم و"المعايير المشتركة للتوقعات" والتي تمنع، وفقاً لما ذهب إليه هتشسون، تشكل أو تكون صور متصلة أو مستمرة من عدم الاتفاق داخل المجتمع. وتشكل الثقة التلقائية بين الأفراد في حياتهم الخاصة الأساس الذي يتشكل عليها المجتمع المدني - سواء في مكوناته الخاصة أو العامة. إن تعريف الثقة على هذا النحو هو الطريق الوحيد الممكن لتحقيق التعاون بين الأفراد الذين يتفاعلون خارج نطاق الأدوار المحددة بوضوح، والمرتبطة بصور من "العقاب التقليدي"، هذا إذا ما استخدمنا مصطلحات سليجمان والتي تبدو متوافقة مع قاموس علم اجتماع الحداثة.

لقد أكد سليجمان بالبراهين وجود التحول الكبير الذي أدى إلى ظهور الثقة لتحقيق ظهور تماسك للمجتمع المدني. أنه التحول من نموذج العلاقة الاجتماعية القائمة بين الأنا والآخر التي يعمل فيها الإيمان بالله كوسيط (العلاقة الثلاثية بين الأنا والآخر والله التي تم التأكيد عليها في التراث المحوري) إلى علاقة ثنائية بين الأنا والآخر دون وجود وسيط اتصالي أو

رمزي من طرف ثالث. ووفقاً لما ذهب إليه سليجمان فإن هذا التحول هو تحول من مفهوم الإيمان إلى مفهوم الثقة على أنها الملاط الذي يحقق للمجتمع تماسكه، ومن ثم تحويل المجتمعات البشرية إلى مجتمع مدني، وفي هذه الحالة يكون الإيمان شيئاً مطلقاً من الناحية الاجتماعية، ويعتمد بشكل متزايد على الاختيار الفردي. وقد لاحظ سليجمان أن الثقة - على عكس الإيمان - لا تتضمن تأكيد مفهوم التعويض أو المكافأة. فإذا كانت الإرادة الإلهية المتعالية تعمل في العلاقة التي تقوم على الإيمان على مساعدة الذات البشرية حتى تعرف نفسها، وأن ترتبط بالآخرين عبر الاشتراك في عبادة إله واحد، فإن الموقف يختلف في حالة الثقة. فالثقة تقوم على اعتراف متبادل بكرامة الآخر وقدرته على الفعل بصرف النظر عن نتيجة التفاعل، أو على الأقل دون تقديم ضمان للنتائج الممكنة للتفاعل. ولم تعد نتائج التفاعلات هنا خاضعة لصور من العقاب. فعلى خلاف "الدعوة" إلى الإيمان القائمة على التراثات الخطابية فإن الثقة يمكن أن تمنح وتقبل ولكنها لا تتم قط وفقاً لمجموعة من الأوامر (انظر المرجع السابق: ٧٤).

وليس من قبيل الصدفة أن يتجسد هذا الطابع المثالي للثقة - بما يتضمنه من عدم وجود شروط، أو تجذره في التأكيد على القدرة الاتصالية والتفاعلية للتراث في سعيها للوصول إلى الآخر - يتجسد ذلك بشكل واضح في الفكرة الحديثة حول الصداقة (انظر: Silver 1989). ووفقاً للنظرية الليبرالية فإن هذا النمط من العلاقة هو نمط خاص، ومن ثم فإنه لا يقوم على روابط تعاقدية مصلحة طالما أنه بحكم التعريف، يعد نوعاً من العلاقة غير القائمة على المصلحة: "فهو نوع مختلف من التجارة" (silver 1997). إن الأفكار المحورية حول الصداقة، خاصة أفكار أرسطو كانت أفكاراً عامة نتجه نحو تحقيق المصالح العليا عبر التشارك في الفضيلة العامة بين

الأصدقاء الذين يكون لهم أهداف مشتركة في الفعل (انظر: Hutter 1978; Carnevali 2001). إن هذا النوع من الثقة الذي يعمل على تماسك الأشكال الحديثة من الصداقة هو نوع خاص (أي ينتمي إلى المجال الخاص)، كما يحدث عندما يشترك اثنان من الناس في تحقيق مصلحة واحدة أو في عاطفة واحدة، أو حتى في هوية واحدة. فمن الحقائق المؤكدة أن روابط الثقة يمكن أن تقام من خلال ما هو مشترك خارج الأدوار والمكانات الاجتماعية الشخصية الموروثة - بما فيها الأدوار والمكانات التي تظهر بين المواطنين الافتراضيين - وهذا هو ما يميز هذا النموذج من الصداقة كنموذج حديث وليبرالي.

إن الثقة تتكون هنا من خلال الاعتراف بالشخص الغريب كصديق لأي سبب كان. ونفهم من هذا المثال أنه لا يوجد نمط معين من العلاقة أو الدور الذي يقوم به الفرد هو الذي يؤسس الثقة ولكن الذي يؤسسها عنصر اللاشروطية في الاعتراف بقدرة الآخر على الفعل، كما يوجد في فكرة الاعتراف بفكرة "الكرامة الإنسانية"، فأى علاقة بين الأنا والآخر تقوم على دور معروف أو تحكمها قيمة لا يمكن أن تشكل شرطاً لقيام الثقة وتعصدها، ومن ثم فإن الهوية المشتركة التي تنتج عن علاقة الثقة تنتج من الثقة التبادلية. ومن نافلة القول، أن الثقة يمكن أن تقوم أيضاً على أسس بسيطة من التشابك التي يمكن أن "يكشفها" الشخص في الآخر. إن الهوية المشتركة تنتج الثقة وليست هي التي تؤسسها.

لقد أصبح من الأهمية بمكان في ضوء الصياغة التي قدمها ساليجمان أن نحدد المدى الذي يختلف به هذا النموذج عن الدعوات إلى الإيمان، وإلى تغيير العقيدة داخل التراثات الإبراهيمية والتي تتجه إلى الشعوب التي تنتمي إلى جماعات مختلفة، لا تشترك في اللغة أو القيم، أي إلى "الغرباء". وإذا ما

استدعينا هنا نموذج الاعتراف بالغريب كضيف، كما اتضح من أعمال فيكو (انظر الفصل الخامس)، والذي كان نموذجاً يقترب في طبيعته من نماذج قبل المحورية، نقول إننا إذا استدعينا هذا النموذجاً فإننا قد نعجب إذا رأينا أن الصداقة الحديثة تقوم بالأساس على تحويل القداسة من مكان الاعتراف (المصحة) إلى الشخص (الغريب كضيف) وأكثر من هذا، فإن المرء قد يعجب عما إذا كان هذا التحول يظهر على حساب محو الطابع الإلزامي للاعتراف للحفاظ على الرابطة الاجتماعية، طالما أنه لم يعد يوجد مكان مؤسس أو فيزيقي محدد (مثل الملجأ، أو الساحة العامة، أو المنتدى) يضيف الطابع العقابي على هذا القبول للآخر. بعبارة أخرى، فإن الاعتراف بالآخر يخضع الآن للتعقل الأخلاقي لأننا.

وربما يوجد هنا نوع من سوء الفهم "للتراث" في تفسير هذا الأصل للنقة، حيث تظهر مبالغة في الطابع الحديث للاعتراف وجدواه في تكوين نمط جديد من العلاقة الاجتماعية. إن الشيء الجديد بحق داخل الحداثة هو تكرار وعمق المواقف بين الغرباء، وهي مواقف لا يمكن أن تضبط وفقاً لقواعد لعب الأدوار المرتبطة بآماكن أو مناطق محددة ومقدسة. ومن ثم فحتى لو افترضنا مساراً مثالياً للإيمان تحول إلى ثقة من خلال استبعاد التوسط من قبل الذات المتعالية وتحويل الرابطة الاجتماعية من رابطة ثلاثية إلى رابطة ثنائية، كما ذهب سليجمان، فإنه من الصعب علينا تقبل فكرة التحول التام من الإيمان إلى الثقة داخل أي نمط من الحداثة. وتلك إشكالية حتى في تلك المناطق من أوروبا التي عرفت بأنها معاقل المجتمع الصناعي الحديث والفكر الليبرالي الحديث.

إن تلك الشكوك قد ظهرت بسبب ما ذهب إليه جون لوك على خلاف فلاسفة الإخلاق الإسكتلنديين، والذي يعتبر الأب الروحي للنظرية الليبرالية

السياسية والذي اعتبره البعض بأنه يمثل نقطة تحول لاعتماده على الثيولوجيا الكلفينية (Dunn 1969) - عندما نظر إلى الثقة دون إيمان على أنها غير كافية لضمان الرابطة الاجتماعية (كما يكشف التاريخ السياسي والدستوري للولايات المتحدة عن وجود درجة كبيرة من التراجع الخطابي في صياغة نموذج الثقة الذي يتأسس على الإيمان)^(٢). ويرجع السبب في ذلك إلى أن الإيمان يمكن أن يستخدم دائما لرسم حدود بين فئة البشر الذين يمكن أن نجد بينهم أفرادا نثق فيهم وأولئك الذين يستحقون عدم الثقة، أما بسبب كونهم لا يشتركون في نفس القيم أو أنهم يظهرون طاعة عمياء لسلطة ما. إن استخدام لوك لمفهوم "الإيمان" في رأيه يعد استخداما مبسطا إذا ما قارناه بالوظائف المحورية للإيمان باعتباره يزود المؤمنين بيقين حول العلاقة الثلاثية بين الذات والآخر والله. ولقد استبعد لوك الكاثوليك من الثقة بالقول بأن إيمانهم يتسم بالتسلطية، وعدم الشفافية. ويبدو أن إدماج لوك لمفهوم الإيمان وتعريفه للعلاقة بين الإيمان والثقة يعكس إلى حد كبير محاولة إضفاء الشرعية على عدم الثقة الطائفية التي زرعها الإصلاح البروتستانتي. ويمثل موقف لوك الدعوات الليبرالية للإيمان كشرط للثقة في الآخر وفي الله الذي يمثل القوة المطلقة للالتزامات التعاقدية، طالما أن الدولة التسلطية - وهي التي تستدعي من الناحية النظامية لتطبيق العقيدة - هذه الدولة التسلطية لا يمكن دائما الثقة فيها.

ولقد أدرك سليجمان هذه المشكلة، ولكنها تحولت في النهاية إلى مجرد تحول نحو الحداثة، يتجلى حينما - وحيثما - تعترف الثقافات السياسية بأهمية الاستقلال الذاتي. ومن الواضح أن وجهة النظر هذه تعد وجهة نظر دائرية، فقد اضطر إلى توضيح وجهة نظره بالرجوع إلى فكرة لا تبدو مألوفة وهي فكرة التباين بين الإيمان والثقة فيما أطلق عليه العوالم

الاجتماعية، والتراثات، واللغات غير الغربية، كالعبرية (ويمكن أن نضيف العربية)، حيث تشتق الألفاظ الخاصة بالإيمان والثقة من نفس الجذر (ألف /م/ن، أي أَمَنَ). ومع ذلك، فإنه لم يلتفت إلى أن نفس المشكلة تظهر في لغات أوروبية أيضاً، مثل اللغة الإيطالية، التي كانت لغة ميكافيللي وهو أول من نظر إلى الطابع العلماني للرابطة الاجتماعية.

فثمة تباين في اللغة الإيطالية المعاصرة بين الرابطة الشخصية أو الاتجاه الذي تشير إليها كلمة *Fiducia* (وهي أقرب إلى "الثقة") وكلمة *Fede* (وتعني "الإيمان")، وكلاهما رغم ذلك يشق من الجذر اللاتيني *Fides*، وهو يدل على فكرة "قبل محورية" تعني نمط من الرابطة الاجتماعية تتجسد في الموقف الأبوي الذي أسس فكرة الملجأ، والعلاقة بين السيد والخادم، والتي نظر لها فيكو (انظر الفصل الخامس). فكلمة *Fede*، على عكس كلمة *Fiducia*، تشير إلى فعل الخضوع إلى إرادة الله ورعايته، وأن يتحول المرء إلى خادم لرب العدل والرحمة. ومع ذلك، فإن إقامة تميز بين الكلمتين في اللغة والممارسة يكون غير صحيح. ويبدو لي أنه حتى في أيامنا هذه فثمة اختزال مفرط للطابع العلماني والاقتصادي - التعامل لفكرة الثقة (التي تشير إليها كلمة *Fiducia*) التي تكشف عن جينولوجيا أكثر تعقيداً وتداخلاً مع المعنى الذي يضيفي الآن على كلمة *Fede*.

وحتى في الفعل الذي يضع الثقة في قلب العلاقات الشخصية بين الأنا والآخر يحتوي على معنى معين للخضوع لقوة "عليا"، أو على الأقل لمحدد ما له طابع اجتماعي وإنساني يتعالى على كل من تقدير الآخر لدرجة الثقة، وعن الديناميات الخاصة بالعلاقة بين الأنا والآخر. وإذا ما رأينا في هذا النمط من الثقة استثماراً حصرياً لقدرة الآخر على الفعل والاعتراف غير المشروط بفعله، فإن ذلك سوف يشي بقدر من المبالغة الأيديولوجية. فليس

فقط ميكيافلي الذي لم يكن قط مدافعاً عن الإيمان، ولكن من جاءوا بعده من المفكرين الإيطاليين في عصر التنوير الذين استخدموا كلمة الـ *Fede* (بمعنى الإيمان) بمعنى أقرب إلى استخدام كلمة الثقة في أيامنا هذه (Pagden1988). وبعبارة أخرى، فإن التباين في المعنى بين كلمة "الثقة" وكلمة "الإيمان" (بالإيطالية) لم يكن قط - بسبب الاختلاف الدلالي البسيط - لم يكن كاملاً وحاداً مثلما هو التباين بين كلمتي الثقة والإيمان في نظرية سليجمان. ويعضد هذا التقييم الانطباع بأن النظرية التي حاول سليجمان أن يعيد بناءها هي بالأساس نظرية تستمد قاموسها من التراث الليبرالي - الأنجلو أمريكي.

ومن ناحية أخرى، فإذا ما وقفنا عند مستوى التحليل اللغوي الدلالي الذي اقترحه سليجمان، فإننا نجد أن اللغة العربية التي كتب بها القرآن وهو الكتاب الذي أحدث تحولات محورية عبر تجليه القوي (انظر الفصل الرابع)، نجد أن بها عدد من الكلمات التي تشير إلى معاني الإيمان والثقة تتبثق من الجذر الثلاثي ذي الأصل السامي (وهو الجذر أ/م/ن)، ومجموعة أخرى من الكلمات تشتق من جذر آخر هو (و، ك، ل) ^(*)، وهو فعل له معنى يتصل بالحياة الدنيا، ولكنه ينطبق مثل الجذر الآخر (أ.م.ن) على علاقة الإنسان بالله، وعلى علاقة الإنسان بالإنسان. ويتحدد الفرق في المعنى هنا وفقاً لدرجة الطابع الديني أو الدنيوي لفعل ما أو لعلاقة ما. ومن ثم، فإذا كان سليجمان قد أخطأ في افتراض أن اللغات غير الغربية ينقصها المجموعات المتباينة من الكلمات التي تعبر عن الثقة كما توجد في العالم المعاش، فإن القاموس العربي حول كلمة الثقة وكلمة الإيمان يؤكدوا على أن أي فرض

(*) حول كلمة التوكل والثقة: كان على المؤلف هنا أن يفرق بين الفعل أمن والفعل وثق وليس الفعل وكل. هذا إذا كان يقصد بفعل وكل درجة من درجات الثقة وهو عكس ما يوجد في المعنى الدلالي للكلمة في اللغة العربية. (المترجم).

حول التباين التام في المعنى بين "الثقة" و"الإيمان" لا يمكن أن يعمم كقاعدة تطويرية. ومن ثم فإن وجهة نظر سليجمان لا تكون صادقة إلا كملاحظة صحيحة فقط حول ظهور تراث أنجلو- أمريكي يضاف تأثيره الحاسم إلى كتاب التنوير الإسكتلندي في القرن الثامن عشر.

وعلى مستوى تصوري أعمق فإننا يمكن أن نعترض على سليجمان في تأكيده على أن الإيمان يشتمل يقيناً على المكافأة (انتظار المكافأة من الله)، أما الثقة فإنها تتضمن نظرة إلى المستقبل، ويعكس ذلك سوء فهم كبير لمفهوم الإيمان والذي يمكن النظر إليه - كما ذهب هو نفسه - على أنه ينبع من العلاقة الروحية القوية بين الإنسان والله: مثل مناجاة موسى لله أو دعوة إبراهيم للتضحية بولده (22: 1997 Seligman). ويشكل هذا نمطاً طبيعياً من الفعل، الذي يشوبه قدر من الخوف (الفرع) وعدم وضوح الهدف أو الاتجاه. وكما أوضح سليجمان فإن "الله المتعالي، الذي لا نعرف شيئاً عنه، هو الذي يحدد معرفتنا بذواتنا.. كما يشكل مرجعية كل محاولات معرفة كل أشكال الآخر المحيط بنا، وأن نتق فيها" (المرجع السابق، ٤٦).

ولقد قبل سليجمان مؤخراً الرأي القائل بأن هذه اللحظة المحورية تشكل "رهان حادثة" (2000 Seligman). ولذلك فقد ذهب إلى القول بأن لحظة الثقة الفطرية بين الذات والآخر ليست لحظة ثقة هشة فقط، ولكنها في التحليل النهائي لا تقوم على أساس مستقل. ويبدو ذلك وكأنه تطوير لتحليله لجذور التراث الأنجلو- أمريكي، الذي كانت فكرة الله حاضرة فيه بشكل دائم، في الغالب كشاهد على مسخ التراث المحذوري ونموذج الحادثة (الذي لا يثريه القاموس الديني) الذي يريد أن يقدمه. ويقدم هذا التراث نفسه على أنه تراث مستقل بذاته يتجاوز كل أشكال التراث الأخرى، لأنه انشغل بنفس الديناميات والتناقضات التي وجدت في التراثات الأخرى. ولكننا نرى فيه أنه

تراث اتسم بفقد الأهداف ومحو التفكير العملي. وكان من نتيجة ذلك أن يتحول الدفاع بأثر رجعي عن "رهان الحداثة" إلى مجرد فعل إيماني فردي، أو ما يمكن أن نسميه "اعتقاداً" والذي لا يمكن أن نحكم من خلاله على مدى التأثير السياسي والاجتماعي للتراث. إنه يؤكد أسبقية المجال الخاص المتعلق بالاعتقاد الشخصي والاختيار الفردي داخل التراث الأنجلو - أمريكي.

وإذا ما حاولنا أن نعمم مرة أخرى، فإننا يمكن أن نقول بأن ثمة إمكانية لوجود فرق بين الإيمان والثقة إذا ما سلمنا بأن الإيمان من أجل أن يكون فعالاً ومستقلاً بذاته، يتطلب قدرًا من الطاعة ورغبة في الوصول إلى أعلى درجة من الصلاح، بينما تتضمن الثقة التزام بعلاقة مفتوحة النهاية. ومع ذلك، فإن هذا التوجه الملزم يواجه عقبات، وكوابح، ومتطلبات، يمكن أن توقفه، وجميعها لا يمكن استيعابها عبر الفعل أو عبر فعل الآخر وأخلاقياته. وفي ضوء هذا المعنى، فليس صعباً أن نصل إلى فكرة حول الثقة في التراث المحورية التي ارتبطت بأهداف وتمحورت عبر التفكير العملي. وعلى سبيل المثال، فإن القرآن وعموم التراث الإسلامي - وخاصة في تجلياته الصوفية - يشجع وينظم الاستثمارات الذاتية في العلاقات بالآخرين. وقد وضع حدوداً لهذه الاستثمارات، والتي إذا تم تخطيها فإنها تتحول إلى عبادة هذا الآخر: وهو الأمر الذي ينتهي إلى الكفر أو الشرك، الذي يعني إشراك كائن بشري مع الخالق. ويعكس هذا المنحى وعياً بالحقيقة التي مفادها أن العلاقة الإنسانية المفتوحة، هي علاقة ممكنة، ولكنها يمكن أن تنتهي إلى مأساة أو تحطيم الذات.

وتعكس خطيئة الشرك وعياً عالياً بالتفكير العملي المرتبط بالطرق المعقدة التي تتشكل بها العلاقات الإنسانية. وهو يعكس على وجه الخصوص الفكرة التي مفادها أن تحويل الارتباطات البشرية إلى ارتباطات مطلقة يؤدي

إلى خطر تعرض الفرد للهوى الإنساني وشبق القوة الأمر الذي يضيع فائدة الثقة في رحمة الله. ولقد سار التراث الصوفي، في أوج تطوره أثناء النهضة المحورية (انظر الفصلين الثالث والرابع)، سار خطوة إلى الأمام عندما أكد على ضرورة إجبار الصداقات الإنسانية من أجل أن يكون الفرد صديقاً أو ولياً لله وهي فكرة تلخص فكرة الولاية في الإسلام. (Chittick 1992: 56).

أما المنطق الأنثروبولوجي والسيوسولوجي لهذا المبدأ فيتمثل في أن الفرد يجب أن يحافظ على توازن في فكرة العمل بحيث يضيف على كل نمط من أنماط العلاقات الاجتماعية القيمة التي تضاهيها وأن يحافظ على قدر من الاتساق الهادف والتصميم الهادف عبر تجنبه المنظم لأي شكل من أشكال الاستثمار الزائد لأي علاقة مهما كان نوعها، وكل ذلك من أجل أن يكون عضواً موثقاً به في المجتمع البشري. إن هذا النمط من الفكر هو نفسه الذي يشكل أساس النماذج المثالية للحب كما يشير إليها المفهوم المسيحي "أغابي"، وكما يشير إليها عملية الاستثمار العملي الوئيد في العلاقة بالآخرين كنوع من المحبة أو الإحسان أو الفضل كما هو موجود في المسيحية. إن العامل المحرك هنا هو ما أشار إليه فيكون من محاولة إضفاء الطابع المدني أو الأسري على نمط العلاقة الذي كان سائداً في العصر قبل المحوري بين السيد والعبد. فالوصول الحقيقي إلى الآخر يتم عبر تحول الفاعل إلى خادم، وهي علاقة لا تكون ممكنة إلا في ضوء خدمة الله - الآخر الوحيد الواحد الإله الواحد المطلق والشرعي. ويجسد القلب الذي يطلق على البابا وهو باللاتينية *Servus servorum Dei* (ويعني "خادم الإله") هذا القلب تمت بلورته في فترة العصر المحوري. كما أن التراث الإسلامي طور على نحو ملح الفكرة الإبراهيمية التي تقول إذا أراد الإنسان أن يكون سيّداً على الأرض أن يكون خادماً صادقاً لله.

ونجد هنا أن الرؤية الأنثروبولوجية والسيوسولوجية تتمثل في أننا لو أزلنا كل أشكال السلطة - كما هو الحال في فكرة الثقة الفطرية بين الكائنات البشرية - فإن القوة سوف تصبح قوة عارية (أي بلا معنى). ومن ثم فإن القدرة على تشكيل وحكم العلاقات، والجماعات والمجتمعات يصيبها التآكل. ولذلك فإننا إذا ما التزمنا بالنماذج المحددة للخبرة التاريخية الأنجلو أمريكية والنظرية الاجتماعية، فإن المرء يمكن أن يفترض أن الإيمان والثقة هما مصطلحان متداخلان أكثر من كونهما يعبران عن صور متميزة من الفعل والتفاعل. إن الثقة تظهر كنوع من التأكيد للإيمان في حال فقدان الإيمان لقدرته السلطوية المستقلة نظامياً. إن الثقة شيء أكبر من كونها نموذج بديل للعلاقة الاجتماعية، فهي تضع حداً للفعل الذي يتم وفقاً لسلطات معينة وفي الوقت نفسه تقوى نمطا آخر للفعل، وهو الفعل الذي يأخذ شكلا "غير مشروط".

وفقا لما ذهب إليه سليجمان - وبالرغم من إضفاء الطابع الرومانسي على مفهوم الصداقة داخل التراث الأنجلو أمريكي - فإن عدم الشرطية المرتبطة بالثقة تتجسد عبر قانون التعاقد الذي لا يمكن تأسيسه نظامياً إلا من خلال ضمان الدولة لتطبيقه. ومن ثم فإن الطابع مفتوح النهايات للعلاقة المتضمنة في الثقة، يمكن أن يعمل فقط في العلاقة بين الأنا والآخر التي تشبه الصداقة ولا تقوم على المصلحة بأي حال، أما في الجانب المتأسس مع المصلحة في العلاقة التعاقدية كفكرة مبنية على العقل الحسابي والنموذج المصاحب له حول الفاعل فإنها يجب أن تراقب من قبل دولة تحتكر بنجاح ممارسة القسر من أجل أن تفرض الاحترام في التعاقدات. إن هذا النوع من الحوكمة (الحكم) يعد ضرورياً "لحفاظ" على الذات "كفاعل اجتماعي" له

جدوى وله وظيفة. ويمكن فهم نمط الثقة الذي أشار إليه سليجمان فقط عندما تكون هناك دولة تستخدم القوة في تنظيم الحياة الفطرية:

حيث تستدعي الدولة هنا لإعادة تنظيم المجتمع على أساس التباين وهو المجتمع الذي ينقسم إلى أدوار وأنساق اجتماعية فرعية متباينة (انظر: [1995] 1998 Agamben).

إن الثقة الفطرية بمفهوم سليجمان تصبو إلى أن تلعب دوراً أشبه بدور الملح النادر والتمين في النسق الاجتماعي الحديث ولكنها تفقد المعنى إذا ما جردت من الأداء الوظيفي المحدد لهذا الشكل من النسق. ومن ثم فإن الآخر الذي يجب أن يناقش في قضية الثقة هو مكانتها في شعور الإنسان فقد عرف سليجمان الثقة باعتبارها مفهوم شعوري بالمعنى الذي استخدمه فيكتور تيرنر Victor Turner. والذي يشير إلى موقعها "بين بين" .. خلف المقولات (أو الأدوار) المتعلقة بأي نظام لتقسيم العمل" (45: 1997 Seligman). ويكمن الفرق بين سليجمان وتيرنر في فهم الثقة في المثال الذي قدمه تيرنر على تكوين منطقة الشعور وهو المثال المتعلق بالتكوين الطقوسي للمجتمع.

تتحدد اللحظة الشعورية للمعتقد الذي ينتشر دون شروط ليس في التشابه أو الهوية المشتركة للمشاركين فيه ولكن في اختلافهم أو وجود فكرة الآخر. إن ما يثق فيه الشخص هو شيء غير معروف، يرتبط بالجانب غير المختبر من سلوك الآخر (أو استجابته) والتي توجد بصرف النظر عن نوع النسق الذي توجد فيه، (كما هو الحال في ظهور التجمعات الطقوسية)، لا تدعى هوية بعينها للمشاركين في التفاعل. إن الشخص يضع إيمانه في آخرية الآخر وليس في شيوع خصائص مشتركة فيما بينهم (المرجع السابق).

ولذلك فإن الثقة لا تضمن بوصفها جزءاً من مكونات الشعور نمطاً جديداً من العلاقة الاجتماعية، ولكنها تبدو وكأنها نمط ضعيف أو ممسوخ من الإيمان (المرجع السابق: ص ٥٠؛ 1997 Prandini). ويمكن تجنب هذا الطريق المغلق فقط عن طريق فتح علاقة الثقة على المجال العام، وذلك عن طريق فهم التحول من الثقة الخاصة إلى الثقة العامة على أنه شفرة للتبادل العام الذي شرحناه آنفاً. ومن ثم، فإننا إذا ما وضعنا آلية واضحة ودائمة لتحويل الثقة التلقائية (الفطرية) في المجال الخاص إلى مبدأ للتبادل العام، فسوف ينتج لنا نمطاً من "العينية" أو "الحياة العامة" Publicness قريباً من مبدأ دوركايم عن التضامن العضوي، والذي اعتبره سليجمان شكلاً من أشكال الثقة غير الفطرية التي عفا عليها الزمن.

لقد مثل التنوير الإسكتلندي نقطة تحول حيث ساعدت الآراء المحورية التي طرحت فيه على عبور الشاطئ من الفلسفة الأخلاقية إلى ما نسميه اليوم النظرية الاجتماعية أو الفكر الاجتماعي. لقد أرسى التنوير الإسكتلندي أسس الرابطة الاجتماعية ومن ثم فقد مهد الطرق التي سارت فيها عملية التنظير السوسيولوجي للفعل والنظام العام طيلة قرنين من الزمان. ولقد وصل هذا التجديد الفكري الذي ظهر في القرن الثامن عشر إلى ذروته، خاصة فيما يتعلق بالاتساق والمنهجية، من خلال الإسهام الذي قدمه إسكتلندي آخر هو آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠)، وهو من تلاميذ هنتسبون ووريثه في كرسي الفلسفة الأخلاقية في جامعة جلاسكو. لقد كان سميث مصمماً على غرس المنحى النظري في جذع التراث الأنجلو - أمريكي البازغ. ولقد ذهب ماكنثير إلى القول بأن انهيار التراث المبكر للفلسفة الأخلاقية الإسكتلندية التي اعتمدت على نظرة كالفينية وعلى مفاهيم وآراء أرسطية وما تبع ذلك من تبني الفكر الإنجليزي لبعض موتيفات التنوير الإسكتلندي، قد ظهر متساوفاً

مع الاعتداء شبه الكولينيالي من قبل إنجلترا على إسكتلندا الذي حدث في مجرى هذا القرن.

لقد كان العمل الذي قدمه آدم سليجمان مفيداً في إعادة تقييم النمط الجديد من التعقيد والهشاشة للمنحى النظري لهؤلاء الكتاب الذين وضعوا حجر الأساس للتراث الأنجلو أمريكي في النظرية الاجتماعية وقدرته على تأطير وشرح الفعل الاجتماعي والتعاون والتدبر الجمعي⁽³⁾. إن ما يوفره هذا النمط من النظرية التي حللها سليجمان هو وجود دائرة أكثر قصراً تدور فيها الثقة الخاصة والثقة العامة، وهو ما أثار ما أسماه آدم سميث المراقب العام. "ذلك السجين في قلوبنا" الذي يعكس الخوف من الله في نموذج العلاقة الاجتماعية الثلاثية ووظائفها من خلال رغبة الذات في الاعتراف عبر الآخر وهي محملة بالغرور والقدرة على الاختيار. إن هذا الدافع هو الذي يقف وراء النشاط الاجتماعي الاقتصادي الناجح الذي تنجزه ذات "تمت تشبثها عبر انعكاس أفعالنا في عيون الآخرين" (Seligman 1997: 111). إن الثقة تعكس قيوداً نظامية على القناع "السيكولوجي" وعلى القدرات العامة للفاعل، إنها صرخة أبعد من شعورية تيرنر.

"عندما أحاول أن أخضع سلوكي الشخص للدراسة.. وأحاول إما أن أقبله أو أدينه، فإنني في كل هذه الحالات أقسم نفسي، حيثما تكون، إلى شخصين.. الأول هو المتفرج، الذي أحاول أن أعرف على مشاعره بالمقارنة بمشاعري، وذلك بوضع نفسي مكانه.. أما الثاني فهو الفاعل، أي الشخص الذي أسميه نفس.. إن الشخص الأول هو القاضي؛ أما الثاني فإنه الشخص الذي يقع عليه الحكم. ولكن هل يمكن أن يكون القاضي هو نفسه

الشخص الذي يقع عليه الحكم، إن هذا أمر مستحيل، أشبه باستحالة أن يكون السبب هو نفسه النتيجة". (Smith 1853 [1759] 164-65).

ويعد هذا النص شرحاً للآلية التي تحدث عنها هيوم حول علاقة الاستجابة بين الأنا والآخر، يكمن أساسها الأنثروبولوجي في الفكرة النمطية حول "الشعور الأخلاقي" أو "التعاطف" بالمفهوم الذي ظهر في التتوير الإسكتلندي: وبعبارة أخرى فإن، الاستجابة نحو الآخر تتم من خلال الاعتراف بفعل الآخر، عبر الثقة الفطرية. ومع ذلك، فإن الثقة الفطرية تلعب هنا وظيفة المحرك الأنثروبولوجي للفكرة العامة أو العلنية، ولكنها لا تستطيع أن تقدم الأداة السياسية والسوسيولوجية للمجال العام الحديث لكي يقوم بوظيفته. ولا يمكن أن يتحقق في الواقع أي مثال لعملية الضبط على كل الأفعال التي يجب أن يستجيب لها المرء علناً دون الدور التوجيهي والإرشادي للدولة التي لا تحتكر فقط استخدام العنف والتهديد بعقاب الفاعلين الخارجين عن القانون، ولكنها أيضاً تحتكر القوة التعريفية للقانون وبهذه الطريقة فقط يمكن للقانون أن يتحول إلى اجتماع إيجابي وأن يحكم الأعداد اللامتناهية للعلاقات الثنائية بين الأنا والآخر والتي يتكون منها المجتمع: (Santoro 2003 [1999]; Haakonssen 1981: 1996).

وتنتهي لا شرطية الثقة هنا إلى أن تكشف عن اعتمادية على تعريف للطبيعة ولتدرج المصالح الاجتماعية التي تتراكم في مصالح عامة يتسم بالنظامية والقوة والعمق التاريخي. وفي الوقت الذي تقدم لنا شبكة العلاقات هذه بين البعد الخاص والإسقاط العام للثقة معياراً عاماً لتعريف المصالح العامة وإضفاء الشرعية على آليات توزيع المصالح الخاصة (Eisenstadt and Roniger 1984)، فإن النموذج الأنجلو - أمريكي البازغ يؤكد على أن

تحقيق كل المصالح ونضجها - حتى أكثر المصالح العامة وضوحًا - تعتمد على لا شرطية الحرية التعاقدية للفرد؛ وهذا هو جوهر (أو بؤرة) النسق (النظام) هذا إذا تركنا جانبًا قضية الشعور.

لقد ذهب سليجمان إلى القول بأن البلدان الأنجلو - أمريكية هي التي قدمت نماذج على بناء هذا النوع من الثقة التي تقوم على اللاشرطية والتي يعتمد عليها أيضًا نظام الموثوقية والتبادل العام (85: 1997 Seligman). ومع ذلك فإن "الحرية التعاقدية" لا يمكن أن تبرز في ضوء معايير "طبيعية" خالصة طالما أنها يجب أن تبنى على أساس قانون التعاقد، والذي يتم ضمانه كقانون من قبل الدولة، وهي التي تضع حدودًا على حرية الفاعل. إن هذا النوع المميز من القانون، وهو نتاج خالص للبعد القانوني للتراث الأنجلو ساكسوني، ومن بعد الأنجلو - أمريكي، "يركز على الاختيار الحر لأطراف التعاقد والمسؤولية التي يحملها كل طرف إزاء مصالحه الخاصة. إن ذلك يشكل مبدأ يرجع تاريخ ظهوره إلى بدايات القرن السابع عشر" (المرجع السابق: ٨٧).

إن لا شرطية علاقات الثقة التي تؤسس للرابطة الاجتماعية تصبح شيئاً "خارجياً ملزماً" "في العملية الاقتصادية: وتلك مصلحة أصيلة لا يمكن المساومة فيها، وهو حق مكفول للدولة وحدها. إن الأفكار التقليدية حول المصالح الاجتماعية والصالح العام قد حل محلها فكرة الفاعل الاقتصادي الذي تحكم سلوكه قواعد السوق وقانون التعاقد (والذي يلتزم بقاعدة القانون) هذه الأفكار لاشك أنها كانت تتجه "أخلاقياً" نحو الصالح العام كما كانت تستهدف تأسيس مجموعة من المصالح العامة الملزمة والمرنة والتي لا يمكن للسوق أن ينتجها (انظر: 1977 Dumont). إن الطبيعة الأساسية لهذه اللاشرطية الاجتماعية والتي تعمل بشكل مستقل (أي من الخارج)، هذه

الطبيعة لا تتغير ولكنها تكتسب زخماً جديداً مع التحول من الاقتصاد الليبرالي إلى اقتصاد رأسمالي رفاهي، الذي تصاحبه حرية تعاقدية محدودة مثل تحديد حد أدنى للأجور والتفاوض النقابي على التعاقدات العامة.

وفي نطاق العملية التي ظهرت من خلالها هذه النظرية، تراجعت الأفكار التقليدية حول الرابطة الاجتماعية ليس من خلال تحليل مفهوم "الإيمان" (فلقد كانت هناك محاولات عديدة لأحياء الإيمان وإيقاظه في العالم الأنجلو - أمريكي حتى القرن العشرين، وهي محاولات كانت لها علاقات متعددة مع السياسة النظامية)، ولكن بإضعاف أسسه النظامية على أثر ظهور المجتمع التجاري والصناعي وترسيخ أسس الدولة الحديثة. وفي الوقت الذي كتب فيه آدم سميث طبعات متتالية من كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية" (Smith 1853 [1759]) في النصف الثاني من القرن الثامن عشر - فقد كانت آخر طبعاته في العام ١٧٩٠، (Ruphael and Macfie 1976) - فقد رأى بشكل لامرأ فيه أن التبادل العام يتجذر في علاقات السوق. ولقد كانت هذه الوجهة من النظر ناتجة عن تشخيصه للتباين الاجتماعي المتزايد وخاصة تباين المجال الاقتصادي. ومن ثم، فإن المرء يأخذ الانطباع بأن فكرة آدم سميث عن السوق هي التي تشكلت طبقاً للمنطق البازغ لفكرة العلانية أو العام كما تبنى على التبادل العام، أي على عملية تحقيق المصالح العامة - التي يترتب عليها الحد من التبادل بين الوحدات (الصغيرة) من المصلحة، ومن ثم بناء معايير جديدة، بما في ذلك المعايير التي ترى النظرية الاقتصادية أنها معايير "محايثة" لنظام السوق.

وبعبارة أخرى، فليس المجال العام، كما يظن أحياناً هو الذي يخضع "لمنطق السوق" في المجتمعات الحديثة ولكن العكس هو الصحيح: فالتعريف الليبرالي للسوق، كما يتميز عن التعريفات التقليدية لمكان السوق، قد جاء

لنيتماشى مع تعريف ملائم لفكرة العام أو العلنية على أنها الموقع الذي يتم فيه التبادل العام. لقد تم إعادة صياغة مفهوم السوق على المستوى المجرد على أنه مجموعة من القواعد المكتفية بذاتها التي تشكل هوية الفاعلين الاجتماعيين الاقتصاديين وعقلانيتهم. وكلما يتقدم التباين الاجتماعي يتسع نطاق العام أو العلنية، مشكلا بذلك البنية التحتية الاتصالية والاجتماعية للتبادل العام، إن هذا النوع من العام أو العلنية يتم تعظيمه من خلال أفكار أخرى ترتبط به بشكل ضمني - وربما حتى بعض الممارسات - وهي أفكار تتصل بالتفكير العام وبالصالح العام، هذا إذا لم تنتج بشكل مباشر عن أنماط مستقرة، وقانونية، ومقبولة أخلاقيا من التفاعل الاجتماعي والاتصالي. إن مثل هذا العام أو العلنية يكون أيضا على قدر من التوتر مع الثقة القطرية القائمة في المجال الخاص طالما أن الاعتراف المتبادل والتعاطف بين الفاعلين في المجال الخاص يتحول في الميدان العام إلى استجابة وظيفية وميكانيكية. إن العام أو العلنية يتسم دائما بمزيد من التبادل وقيل من العقلانية. ومع ذلك، فإنه تبادل يدعم شعور (أخلاقي). "العامل الضابط الجديد ليس العقلانية (الإجرائية أو العينية) التي تظهر على نحو قبلي ولكنه ينتج عن التفاعل الاجتماعي وعن عاطفة أصيلة. إنه شعور يخلق من خلال عموميته قيمة مشتركة". (Santoro 2003[1999]: 163).

إن الشيء المثير هنا هو أن المبدأ الذي قدمه آدم سميث حول مفهوم المراقب العام "الضمير العام" يجعل المجال العام بالتالي مجالا وظيفيا ومعتمدا على المجال الخاص من ناحية وعلى الدولة من ناحية أخرى وكما أكد سانتور.

"إن الآلة التي تحرك السيكلوجية الأخلاقية هي "النظر".. إن هذه القوة التي تأتي من نظرة الآخرين لا يمكن إلا أن تذكرنا

بمفهوم بنتام Bentham حول المراقب العام.. فقد كان سميث يصور المجتمع بوصفه مراقبا عاما كبيرا حيث نتحول جميعا متفرجين نحمل جميعا برج المراقبة" (Santoro2003[1999]: 64-65).

ومع ذلك، فإن وجود المراقب العام ليس فقط مكلفا جدا. ولكنه أصبح شيئا مطلقا من خلال المجتمع التجاري الذي تدعمه دولة يزداد تميزها يوما بعد يوم، وهي عملية تجعل كل زميل في المجتمع مراقب نابها وشديد التدقيق - وديمقراطي. وتكون النتيجة هي "أن يحل الفرد في علاقة التفاعل محل الله كنظم ومراقب لسلوك الآخر" (المرجع السابق: ١٦٥) وانظر أيضا تفسير المجتمع المدني عند (Foucault 1979, 1991; Burchell 1991).

تأثير هيرماس

ولقد مثلت نقطة التحول هذه والتي ترتب عليها بلورة التراث الأنجلو-أمريكي الليبرالي تحديا لكل الأشكال العقلية للفكر التثويري في أوروبا. وتمثل السؤال هنا فيما يلي: كيف نحافظ على الإمكانية الديمقراطية ونطورها في الوقت الذي نستعيد فيه أهمية التفكير العام ونطوره؟ وأولا وقبل كل شيء، فإن الدولة في القارة لم تكن سريعة في تبني شكل من أشكال الضبط في التقنيات التي اتخذتها للحكم كما حدث في العالم الأنجلو أمريكي. ولقد أدى ذلك إلى أن تصبح إعادة صياغة العقل العام على أسس مستقلة قضية ملحة.

لقد ظهر تراث أوروبي أساسي حول "الفضيلة المدنية" يتنافس مع تراث المجتمع المدني الإنجليزي الإسكتلندي. وفي الوقت الذي كان فيه هذا

التراث يتمسك بالطابع الثنائي للعلاقة بين الأنا والآخر والطابع المستقل والتفاعلي للفاعل الاجتماعي، فإن التراث "الجمهوري" حول الفضيلة المدنية توصل بشكل سريع إلى تعريف لما هو عام أو علني يربط النمط المثالي الكلاسيكي حول الجمهورية وحول التدبير الجمعي فيما يتعلق بقوة "النحن". لقد ذهب سليجمان إلى القول على نحو مقنع بأن الفضيلة المدنية التي نتجت عن التراث الجمهوري، والتي تضرب بجذورها في الماضي حتى ميكافلي، والتي ارتبطت على نحو أساسي بجان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨)، هذه الفضيلة المدنية تعتبر من الناحية النظرية أضعف من منحى "المجتمع المدني". إنها واحدة فحسب من جوانب هذا المنحى، ولكنها تتلاءم مع سياق نظامي أكثر تعقيداً ومختلفاً. "الفضيلة المدنية" قد تم استهلاكها من قبل التيار المنشق داخل النظرية الليبرالية الأنجلو - أمريكية، والتي تمثلت على أفضل ما يكون في المثل العليا للثورة الأمريكية (Pocock 1975) ومع ذلك فقد ظل التراث الجمهوري كمحاولة لمراجعة التراث الليبرالي عن طريق تبني بعض المفاهيم المختارة أو الرموز المختارة من تراثات أقدم خاصة فيما يتعلق بالصالح العام. ولذلك فقد شكلت صورة راديكالية من التراث الليبرالي. لم تكن بحال بديل له، حدث ذلك في الوقت الذي أزاحت التجديدات أو صور الإبداع في فكرة المجتمع المدني كما تم صياغتها بواسطة سليجمان.

لقد تعامل الفيلسوف الألماني عمانويل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤) مع هذه التحديات على مستوى أكثر عمقا، واستهدف من ذلك أن يجد علاقة تكاملية بين فكرة جديدة للصالح العام وبين التأملات الأنجلو - إسكتلندية التي ظهرت في القرن الثامن عشر. لقد رأينا أن الجذر المتعلق بالتصور التقليدي للصالح العام كان ما يزال حاضراً في الآراء الأساسية للتطوير الإسكتلندي، وذلك عبر بعض العناصر الأرسطية وبعض الرواسب الفكرية للقانون

الروماني. ولقد حاول العنصر التتوييري في فكر كانط أن يحدد معالم الدائرة من خلال التأكيد التلقائي على أولوية الأنا، أي على المنظور الذي يركز على الشخص الأول والذي وضع أساسه آدم سميث، واختراع طريقة دائمة لتحويل مظاهر الانحراف التي تقوم بها الأنا إلى مجال للاهتمامات الأخلاقية للطرف (الشخص) الثالث. وبعد ذلك مراجعة للآلية التي تحدث عنها سميث حول المراقبة البسيطة التي تتم بعيون الذات الآخرة والتي حولت فكرة العام أو العلنية إلى نطاق الضمير الداخلي للأفراد. إن فكرة العام أو العلنية تلخص عند كانط بطريقة سوسيولوجية فكرته - والتي أسست على تمحيصات فلسفية دقيقة لا نحتاج إلى تلخيصها هنا - عن الأفراد المسؤولين في حياتهم الخاصة والذين يخضعون من حيث المبدأ للحاكم المطلق (الذي كان في المجتمع الذي عاش فيه كانط الملك النمساوي) وأن هؤلاء الأفراد يمكن أن يكونوا قادرين على أساس ما يملكون من عقل، وأخلاق، ومسئولية، كأفراد يعيشون حياتهم الخاصة، يكون بمقدورهم أن يطوروا قدرة على تشكيل الجماعات لمناقشة القضايا ذات الاهتمام المشترك.

ولا شك أن هذا الادعاء الكانطي لم يكن ادعاء معياريا، ولكنه يقوم على مشاهدة التطورات الاتصالية والاجتماعية في المجتمع البرجوازي الأوروبي. فنحن هنا بإزاء رجوع إلى الأشخاص المسؤولين كأفراد لهم حالتهم الخاصة هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن هؤلاء الأفراد يتم تعريفهم وفق كانط على أنهم كائنات أخلاقية يتمتعون بشيء أكثر تحديداً من مفهوم "الشعور الأخلاقي" الغامض الذي ظهر في الفكر التتوييري الإسكتلندي، والذي شكل جذر الثقة الفطرية. إن الأفراد بالنسبة إلى كانط ليسوا بحال وسائل لبعضهم البعض، ولكنهم غايات لبعضهم البعض. إن الصالح العام يمكن التعامل معه والوصول إليه من خلال المناقشة والتدبر (والذي تدعمه

عملية امتثال الذوات نحو تطبيقه عبر الدولة المبجلة التي تمثلها الدولة النمساوية). وهذه المناقشة وذلك التتوير هو جزء من هويتهم ككائنات أخلاقية فردية (انظر: [1795]1983, [1784]1963 Kant).

ومع ذلك، فإن مفهوم العام أو المجال العلني عند كانط والذي ما يزال يعتمد على فكرة قانونية حول هذا المجال كقانون عام، قد تمت صياغته بطريقة شكلية ومجردة ومبالغ فيها إذا ما قورن بمفهوم الثقة الذي تطور من خلال ممثلين للتراث الليبرالي الأنجلو - أمريكي. إن حل كانط للمشكلة قد فهم بواسطة هؤلاء على أنه يطوق البعد التفاعلي والأفقي للثقة ويقدم على الأكثر تفسيراً أكثر دقة وأكثر عملية لجذور الالتزام الأخلاقي (Hollis 1998).

أما من وجهة نظر التراث الأنجلو - أمريكي فإن الاختيار الذي قدمه كانط يمكن أن يبدو أنه يقع أسيراً لدائرية مفهومية، من حيث إنه يجعل الثقة نوعاً من العقلانية التي تحقق شرعية ذاتية وليست رابطة في المجتمع تنتج عن ديناميات العلاقات الاجتماعية. ولذلك فإنها تثير قضايا أكثر تعقيداً حول القابلية "للحكم" (مثل تلك القضايا المتصلة بعمليات الاستدماج الأخلاقي للضبط الذاتي، ومعرفة حدود الذات، والالتزام بالذات بالنظام، والالتزام بمقتضيات الأمن) أكثر مما يستطيع الممثلون الرئيسيون للتراث الأنجلو أمريكي أن يدركوه.

ولقد ظن سليجمان (١٩٩٢: ١٥) أن المنحى الذي توخاه كانط قد قتل فكرة المجتمع المدني، والتي لا يمكن بدونها أن تقوم للمجال العام قائمة. إن التراث الليبرالي الأنجلو - أمريكي كان دائماً على صدام مع فكرة القابلية للحكم، أو أنه حول هذه الفكرة (كما في الصياغة التأليفية التي سبق أن أشرنا إليها عند سميث وبينثام) إلى مجرد أداة لدفع الفاعل لأن يتجاوز مشاعره الخاصة ومصالحة الخاصة وأن يصل إلى درجة من الكمال. واعتبرت هذه

الخطوة ضرورية لبناء نوع من الحكم يأخذ في اعتباره المصلحة العامة، ومن ثم فإنه يؤسس لمبدأ المجال العلني.

لقد حاول هيرماس في كتابه "التحول البنائي للمجال العام" (١٩٨٩) [١٩٦٢] أن يضع الأسس التاريخية والسوسيولوجية للفكرة الكانطية المحورية حول المجال العلني (العام) Publicness. وبالإشارة إلى حالات تاريخية من القرنين السابع عشر والثامن عشر في إنجلترا، وفرنسا، وألمانيا، حاول هيرماس أولاً أن يعيد بناء الظهور المتتالي للأفكار، والممارسات والوظائف ذات الطابع البرجوازي والتي تتصل بالمجال العلني. ولقد برهن هيرماس على الأسباب التي دفعت الأفراد من الوسط البرجوازي إلى الالتقاء سوياً، وأن ما كانوا يتحدثون عنه في الغالب هو قضايا دنيوية تنسم بالمصلحة الذاتية وتقع في نطاق الاهتمامات الخاصة: مثل مناقشة اتجاهات سوق المال، أو أسعار السلع الواردة من المستعمرات، وهي مناقشات كانت تتم في أماكن مثل المقاهي الإنجليزية. ولكن ممارسة المناقشة في هذه القضايا المتصلة بالمصلحة الذاتية والتعاون القائم على التعاقد قد خلقت ديناميات ذاتية الحركة بدأ الناس من خلالها في مناقشة مشكلات ذات طبيعة مختلفة، مثل الطرق التي يمكن من خلالها حماية مصالحهم الخاصة المشروعة من إمكانية سوء الاستخدام من قبل الحكام.

ومن الواضح أن هذه العملية قد أنتجت مجالاً عاماً أوسع من الافتراضات الشكلانية التي قدمها كانط، وذلك عبر تحديد معالم فضاء اتصالي مستقل: فعلى الرغم من أنه ما يزال يرتبط بمصالح خاصة، إلا أن المجال العام الذي تشكل لم يعد محصوراً من الناحية الوظيفية (أو مضغوطة) بين دولة خيرة تضمن الحقوق وعالم بعيد من الثقة على المستوى الفردي تمنح الأساس الوجودي لهذه الحقوق وتضع أسسها الأخلاقية. وهكذا تحولت

المناقشات العامة إلى مصدر لاشتقاق أدوات وطرق لتنظيم تسعى إلى أن تمثل المصلحة المشتركة البازغة التي تقوم على حماية المصالح الخاصة من التدخل السافر للدولة.

ولقد تأسست بناء على ذلك النوادي والاتحادات والتي يمكن أن تتضاهي أهدافها مع أهداف تشكيل الأحزاب السياسية. ولقد كان هذا هو الشيء الذي أحدث الانتقال من المجتمع المدني البرجوازي إلى المواطننة، وهو الذي أسس للمجال العام الحديث في التحليل الأخير ووفقا لما ذهب إليه هيرماس. ولقد تم تعريف الصالح العام هنا لا بالرجوع إلى النظرة المشتركة حول ترتيب المصالح، ولكن المواطنين طوروا من خلال المناقشة المفتوحة القدرة على السعي نحو التعاون وتحديد مصلحتهم المشتركة. ويتم تحقيق هذا التعاون على نحو من الإرادة الواعية، وهذا التعاون يعمل على قدر عدم تعطله بسبب ألعاب القوى التعسفية والصور المختلفة لسلوك الدولة أو لسوء استخدام القوة. ومن ثم فيبدو أن وجهة نظر هيرماس حول المجال العام تدمج الفكرة السابقة عن المجتمع المدني والتي قدمها هنتشسون ومعه التنوير الإسكتلندي - والذي تم تنقيته من خلال منهج الجدل الهيجلي حول التقدم التاريخي - ووجهة نظر كانط حول المجال العلني.

لقد تحيز هيرماس بشكل واضح لفكرة المجتمع المدني الذي يتأسس في المجال العام، أي الذي يتأسس في مجال النزعة الفردية المرتبطة بالمصلحة الذاتية، والعلاقات التعاونية، والمنافسية. ولكنه رأى المجال العام على المستوى الثاني باعتباره مجالا يظهر عبر نوع من التطور الاتصالي على نحو أقوى مما تنتجه ديناميات المجتمع المدني. وقد لخص هيرماس العملية التي تؤدي إلى ما أطلق عليها "البناء الاجتماعي" للمجال العام بعبارات مثل تلك العبارة التالية التي تحير كثير من القراء: "يمكن أن نعتبر المجال العام

البرجوازي أولاً وقبل كل شيء كمجال للأفراد في حياتهم الخاصة يظهرون
سويًا كجمهور عام أو كنطاق عام" (Habermas 1989 [1962]: 27).

ويعتمد المجال العام في البداية على المجال الخاص (وهو الأمر الذي
يتفق مع وجهة نظر التنوير الإسكتلندي)، ولكن كلما تطّور وتجنّز مع
المؤسسات البازغة للمواطنة التشاركية، فإنه يصبح مجالاً مستقلاً حيث يكون
من الأمور الهامة هنا ليس فقط تجنب عدم الاتفاق من خلال إدراك صحيح
للمصلحة العامة، ولكن من خلال عملية تعريف المجال العام نفسه عبر التدبر
العقلي (التفاوض العقلاني). ومع ذلك، ووفقاً لما ذهب إليه هيرماس فإن
مزيّداً من ارتباط المجال العام بالديمقراطيات الجماهيرية لدولة الرفاهية في
القرن العشرين قد جرد هذا المفهوم من قوّته الرابطة الأساسية والتي كانت
تتضمن احتمال أن تمثل بديلاً لكل من قوى السوق من ناحية، والتسيير
الإداري والقهري للسكان عبر الدولة من ناحية أخرى (المرجع السابق:
١٨١ - ٢٥٠). هنا انزوت فكرة العلنية وأدى تأثير هيرماس بالتالي - والذي
يتلخص في تحويل المدنية عبر آليات اتصالية إلى تعريف جمعي للمصالح
الاجتماعية والتفاوض العقلاني حول الأهداف السياسية - هذا التأثير
الهيرماسي تعرض للتآكل.

ومع ذلك، فبالنسبة لهيرماس فقد قيل أن التكوين النمطي للمجال العام
في القرن الثامن عشر في شمال غرب أوروبا هو النموذج التاريخي لإعادة
بناء نفس شكل التماسك الاجتماعي الذي يتشكل من خلال مجتمع مدني يقوم
على الثقة ومساحة تضامنية للتدبر العام (التفاوض العام)، تحت ظروف
اجتماعية وتاريخية متغيرة. وما يسهل بناء المجال العام، على هذا النحو
الطرازي في مواقف أخرى النقاء المواطنين سويًا للمناقشة والتدبر حول
القضايا التي تمس الصالح العام، والتي من خلالها يتحدد هذا الصالح العام

بطريقة اتفاقية ومنظمة، وليست عملية استرداده من التراث. لقد أعاد هيرماس عملية حقن الفعل الذاتي الذي يتكون من خلال الشعور المشترك عند هتسسون في مفهوم المجال العلني، كما تأسس عند آدم سميث كمجال تنظيمي للتفاعل والحكم المتبادل والكلام الاستراتيجي.

ومن النتائج المترتبة على هذه العملية عدم إمكانية فصل الصالح العام فصلا واضحا عن العملية التي تدفع الناس إلى الحوار الجمعي وإلى الاشتراك سويا في الحكم. فالأفراد يذهبون إلى العام العلني مرغمين و لكن من خلال مصالحهم الخاصة وعواطفهم ومشاعرهم الخاصة، وهم فقط من خلال مقابلتهم للمواطنين الآخرين والتفاعل معهم على نحو شفاف، فقط عبر هذا السبيل يمكن أن يتدربوا على تكوين الروح العامة. ولقد أوضح هيرماس في نظريته اللاحقة عن الفعل الاتصالي انتماء كل من المجال الخاص والمجال العام إلى عالم الحياة (انظر الفصل الثاني)، في مقابل اتساق الإنتاج الرأسمالي والآلة الإدارية (Habermas 1987[1981]:113-197)). ويبدو أن عملية تحويل المصلحة الخاصة إلى خطاب عام خالي من القوة من أجل تحديد الصالح العام، هذه العملية لا تحول دون أن تتحول المصلحة الشخصية إلى مصلحة مؤقتة أو أن تصبح مجرد انعكاس خاضع للمصلحة الرأسمالية – أو أن تعبر عن ثقافة سياسية لأجزاء معينة من الغرب. ولذلك فإذا ما تحركنا من المفهوم النظري "للفعل الاتصالي" إلى النموذج التاريخي "للمجال الثالث"، يكون من الصعب أن نهمل قضايا خاصة بالثقافة السياسية (مفهوم تفوق الغرب).

ومهما يكون الطريق، فهل يتحقق التحول من حالة الشخص الأول إلى حالة الشخص الثالث (الذي ينظر إلى الذات عبر الآخر، ومن ثم يتوصل إلى فكرة الصالح العام) بطرق تختلف عن النموذج الذي قدمه آدم سميث والقائم

على التنسيق بين المصالح الشخصية المتمركزة حول الأنا والتي تقوم على قواعد وإجراءات غير شخصية متجذرة في الاستعدادات الأخلاقية التي يتطلبها كون الفرد مواطناً؟ فبينما نجد أن التحول من حالة الشخص الأول إلى حالة الشخص الثالث تبقى بمثابة الإشكالية خارج المخطط النظري عند آدم سميث، فإننا نجد عند هبرماس تحولاً - أو ربما اختصاراً للعلاقة - من حالة "الأنا" إلى حالة "نحن"، ومن ثم تأسيس فكرة التدبر الجمعي على "الهوية الجمعية" لمجموعة من المواطنين المرتبطين في كيان واحد والذين لديهم قدر من الوعي الذاتي - وهي فكرة تم توارثها من فكرة "الفضيلة المدنية" في التراث الجمهوري المسيحي. فلقد قدم هبرماس في عمله الأخير بعنوان **الحقائق والمعيّار** [1992] (Habermas 1996)، توليفاً بين نظرية المجال العام ونظرية الفعل الاتصالي وتأسيس الهوية الجمعية التي تؤدي إلى الديمقراطية الدستورية. وفي هذا العمل أوضح أن الطريق الآمن الوحيد لضمان التفكير العام يرتبط بالعملية الدستورية الديمقراطية. وبصرف النظر عن درجة الدقة النظرية التي تحققت عن هبرماس في هذا العمل، فإن الذي يظهر لنا يوضح هو تضيق تدريجي لمدخله النظري حول النماذج الأساسية للتراث الليبرالي الأنجلو - أمريكي وتعديلاته في العصر الجمهوري.

وحتى بعد الإسهام الذي قدمه هبرماس فإن المرء يُترك بالانطباع بأن الأعمال التي كتبت حول فكرة المجال العام لم تقض على التناقض، الذي أوضحه سليجمان الذي يظهر من اعتماد الفكرة بشكل أصيل على الثقة الخاصة. فالدائرة هنا لم تكتمل، بل إننا وصلنا إلى طريق مسدود في منتصف المسار الدائري الذي رسمه فيكو، والذي لا يعني إلا الوصول إلى نضج الحداثة الأوروبية. إن الصرخة الشهيرة التي نطق بها بنيامين نلسون Benjamin Nelson، وهو واحد من رواد تحليل الأصول الثقافية للحداثة،

وذلك منذ أربعين عامًا خلت - وهي صرخة استحققت أن يلتفت إليها
سليجمان (١٩٩٧: ٩٩) - هذه الصرخة ما تزال صادقة حتى الآن: ألا يمكن
للشخص المحدثين أن يكونوا إخوة إلا بأن يكون كل منهم هو الآخر؟ (Nelson
136: [1949] 1969). إن هذا السؤال القاسي يضرب لب فكرة هيرماس الحديثة
حول المجال العام في مقتل، تلك الفكرة التي لم تحل لغز تكون الرابطة
الاجتماعية أي العلاقة بين الانا والآخر وبعدها الاتصالي. فهل يبني المجال
العام الحديث على تفكيك (تخطيط) النمط المحوري للعقل العام الذي تجذر
على نحو تقليدي؟ هل هذا المجال يبني على نوع بديل من الإخوة الذين كانوا
في الماضي أنا والآخر وأصبحوا الآن يشكلون بحرًا زاخرًا من الآخرين؟
وهل يصدق على عملية تحول الإيمان إلى ثقة وتحول مبدأ الصالح العام -
والذي ظهر أيضًا في القانون الروماني والإسلامي - إلى مجال علني
ينحصر في النهاية في مفهوم الثقة الخاصة التي تتسم بالضعف على مستوى
التفكير العقلاني العملي ولكنها تتسم بالعمومية والقوة في أدائها الوظيفي
(وأحيانًا في أدائها الخطابية)؟

خاتمة

ما بعد الجينولوجيا: نحو نظرية تعددية للمجال العام

التراثات المحورية والتراث الأنجلو-أمريكي

لقد أكد هذا العمل على أن الجينولوجيا طويلة المدى للمجال العام تتراوح ما بين صور من الاستمرار وصور من الانقطاع حول الطريقة التي يتشكل بها، ويتحول، ويضبط بها طابع الفعل البشرى والرابطة الاجتماعية، وما يتصل بها من أنماط للاتصال. ولقد حاولت أن أوضح أن هذه العملية تعتمد على بناء أسس ذاتية للتفاعل والفهم والترابط عبر تشكيل شبكة اتصالية- رمزية بين الفاعلين (انظر الفصل الثانى). ولتحقيق هذه الغاية، حاولت أن أعيد بناء فكرة حول التراثات المحورية بوصفها تراثات تتكون من آراء وممارسات دينامية- فهي ليست خرائط صماء من الوصفات والمعايير، ولكنها نماذج لبناء علاقات من الاتصال بين الفاعلين البشرين وتسهيل هذا الاتصال.

لقد بزغت هذه التراثات من "عصر البطولة" الذى تحدث عنه فيكو، وتشكلت فى العصر المحورى (الفصل الأول) لتقدم إبداعاً لعمل شاق لتشكيل الرابطة الإنسانية وإضفاء قدر من الاستقرار على عملية ضبط الرابطة الاجتماعية. ولقد ركزت حينئذ على الفترة الانتقالية للنهضة المحورية فى المسيحية اللاتينية والإسلام العربى (الفصلان الثالث والرابع). لقد حدث البزوغ الدرامى للمجال العام الحديث من قلب التراث الخطابى للمسيحية اللاتينية، فى القرن الثامن عشر فى فترة التحول من عصر التنوير المحورى

الذى جسده فيكو - والذى أسس نظريته على إسهامات النهضة المحورية التي لم تظهر فقط داخل المسيحية اللاتينية ولكن داخل الإسلام السنّي أيضاً- إلى مسار التنوير اللاحق (الفصل الخامس). لقد وصل هذا التحول إلى أوج قوته من خلال إسهامات مفكرى عصر التنوير الإسكتلندي والألماني، ومن خلال التنظيم النظرى- الاجتماعى فى القرن العشرين عبر إسهامات هيرماس (الفصل السادس).

إن المنحى الحديث الرئيسى للمجال العام كفضاء لإنتاج الرابطة الاجتماعية الحديثة وخاصة فى بعدها الاتصالي قد ألقى الضوء على بعض المسائل الأساسية التى أثارها التنوير المحورى. ولقد قمت بتحليل هذه المداخل الحديثة فى علاقتها غير المتوازنة بكل من معاييرها الخاصة بالتقويم (العقلانية، الانفتاح، العمومية) وفى علاقتها بالسياقات العامة للحدثاة بمعنى علاقاتها بأشكال التوليف البنائى والقوى البناءة، كالتوتر بين الحركة والنظام، والتى لا يمكن أن تؤطر لها هذه المعايير بسهولة (انظر المقدمة). لقد نتج المجال العام "كمجال ثالث" شامل من تحليل هذه السياقات الحدثائية (انظر المقدمة).

وأود فى خاتمة هذا العمل أن أستثمر نتائج تحليلى فى تقديم تشخيص للحلول التنويرية التى تم تكتيفها فى فكرة هيرماس الحديثة، وكاملة النضج، حول المجال العام. ومثل هذا التقويم يمكن أن يسهل مقارنة بعض صور التفكير العقلى الحديث فى المجتمعات غير الغربية أو التى لم تشكل تياراً أساسياً، والتى لم تتبلور فى فكرة مستقلة بذاتها ومستقرة مثل فكرة "المجال الثالث أو المجال العام". إن هذه الأنماط البديلة هى أنماط مفيدة ليس فقط بوصفها جزءاً من جينولوجيا هذا المفهوم ولكنها تمثل تشكيلات سوسيولوجية لها علاقات متعددة بالنموذج الأساسى للمجال العام. وأشير هنا على وجه

الخصوص إلى الفكرة الإسلامية البديلة عن المجال العام وإلى الفكرة الأوروبية البديلة التي قدمها فيكو والتي شرحت جذورها في الفصلين الرابع والخامس. وتعد هذه النتيجة أيضًا دعوة إلى التعددية النظرية في تحليل المجال العام والتي تتفق مع ما ذهب إليه هبرماس بعدم الاقتصار في تطبيق نظرية المجال العام على التراث الليبرالي للحدثة وبشكل خاص على التراث الأنجلو - أمريكي (Habermas 1996 [1992] 162-63).

وأحسب أننا بدون تحليل المسار قبل الحديث لفكرة الجمهورية والتي ترجمت ترجمة غير دقيقة "بالصالح العام" ، فإن النموذج الذي قدمه هبرماس سوف يبدو كنموذج يعبر عن العمومية ، ومبتعدًا عن الحساسية تجاه المضامين المختلفة للجنولوجيا عبر الثقافية للمجال العام. فقد أهمل كيف أصبحت هذه الفكرة مستقلة عن نظم سياسية بعينها أثناء إمبراطوريات العصور الوسطى والرومانية، موضحًا أهداف التفاعل والتواصل على المستويين الماكرو والميكرو. إن مسار هذه الفكرة - بالمقارنة بالفكرة الإسلامية عن المصالح أو المصلحة العامة - تتضمن بعدًا دينيًا وقانونيًا يغيب أو يضعف في المعنى السياسي الإثنى لفكرة "الصالح العام" كما يبدو في الخطاب الذي يقدمه الفكر القومي وما يتبعه من أفكار تؤكد على "الشعب" كمصدر للسيادة، وكلا البعدين تم التأكيد عليهما في نموذج دولة المدينة الإغريقي.

إن ظهور المجال العام في شكله الحديث المتميز داخل التراث الأنجلو - أمريكي المزدهر وتنويعاته الأوروبية، قد أصبح ممكنًا من خلال تفكيك الوسيط الرمزي الاتصالي (الذي جسده الالتزامات الدينية والآراء القانونية) والذي حافظ على شبكة علاقات عملية بين التفكير العملي والأهداف العملية. ولقد أنجزت هذه الخطوة من خلال عملية استقلال الذات

"كفاعل اجتماعي" ومن خلال تحويل "الاتصال" إلى إجراء عملي كمجال للفهم المتبادل بين الأنا والآخر والتي لا يعوقها سلطة، أو قوة، أو أى شكل من أشكال الرمزية الرقابية. ومهما كانت ديناميات التحول، فإن الموقف اليوم يكشف عن أن مظاهر الفهم والممارسة الحديثة في المجال العام توجد داخل صور في التراث من الرأى والفعل والتي تضيف قيمة عالية للتفكير العام القائم على العقلية العملية والذي يرتبط بشكل أكثر مباشرة مع النموذج الثلاثي المحورى حول الذات والآخر والله. إن هذه التراتت لا تتلائم بشكل كامل مع الطابع الإجرائى (الاتصالى) والطابع الاختزالى (فيا يتصل بطبيعة "الفاعل الاجتماعى") الضيق النطاق للمجال العام.

ومن ثم فمن الضرورى أن نتغلب على الحدود التى وجدناها فى النظرية الاجتماعية، والتى تتكون من قصر التراث على الأنماط المألوفة من العادات الاجتماعية والعادات الفردية الموروثة. إن التراتت عندما ينظر إليها فى بعدها المحورى تتضمن، بل إنها تتطلب لظهورها واستمرارها، صوراً من القطيعة الحادة مع ما هو مألوف بحيث تحل نظم العائلة وعلاقات القرابة وتخضعها لعملية الشراكة الثلاثية فى العقيدة بين الأنا والآخر والله. إن هذه الدعوة لإحداث قطيعة مع ما هو مألوف ومع العادة قد اتضح بجلاء فى حياة ورسالة الأصوات النبوية الرائدة مثل عيسى ومحمد. فقد كان هذا هو جوهر الخطاب النبوى فى حالات كثيرة ومع ذلك، فإن ديناميات الانقطاع، وإعادة البناء وإعادة الأحياء قد صاحبته جهود لإعادة إضفاء الطابع النظامى الشامل على التراتت المحورية كما حدث فى عهد النهضة المحورية فى أواخر العصور الوسطى. وبعبارة أخرى، فإننا بحاجة إلى إعادة بناء مفهومي للتراث بشكل غير اختزالى من أجل أن نصل بالمسارات البديلة إلى تكوين أشكال المجال العام المختلفة.

وبنفس القدر فقد ظهر نقد للمفهوم الحديث حول الثقة على أنه يظهر ضعيف للإيمان المشتق من التراث (انظر الفصل السادس)، ولقد افترض هذا النقد وجود قيمة نظرية (تتعلق بصياغة النماذج النظرية) في محاولة إعادة فتح جينولوجيا المجال العام على إمكانية استخدام المداخل النظرية التي تؤسس لفكرة الوجود المشترك - الذى يتسم جزئياً بالتداخل كما يتسم جزئياً بالصراع. وإذا ما أعدنا النظر لوهلة قصيرة فى رأى آدم سليجمان عن الثقة فإن ذلك سوف يكون مفيداً فى هذا السياق. فقد نظر من ناحية إلى الثقة بوصفها مجرد "لاشيء أكثر من كونها أحد حيل المجتمع"، نتجت عبر التحولات الكبرى التى أدت إلى ظهور نمط المجتمع الصناعى والتجارى (seligman 1997: 22): "إن الثقة تدخل إلى مجال العلاقات الاجتماعية عندما تكون توقعات الدور المحددة بدقة غير قائمة" (المرجع السابق: ٢٤-٢٥). تبدو الثقة هنا كظاهرة حديثة تميز المجتمعات التى تحقق تماسكها عبر صور من التضامن تقوم على علاقات تعاقدية (المرجع السابق: ٣٧). ويبدو أن الذى يسمح بظهور الثقة وفقاً لهذا التعريف فى المجتمع الحديث هى الزيادة المأساوية للأدوار التى تتميز بعدم التحديد والقابلية للنقاش والمفاوضة فى المجتمعات الحديثة (المرجع السابق: ٣٩).

ومن ناحية أخرى، فقد ذهب سليجمان إلى القول بأن النموذج النظري الأساسى فى تشكيل الرابطة الاجتماعية والذى أدى إلى ظهور الثقة فى حدود النسق الاجتماعى يتجسد بشكل أفضل من خلال فكرة الاختراق المحورى. وتطبق هذه الفكرة بشكل خاص على النتائج الأخير لتحولات محورية بعيدة المدى، والتى تمثلت فى الإسلام (انظر المرجع السابق: ٢٧؛ وانظر أيضاً Salvatore 1997)؛ وانظر الفصل الرابع من هذا الكتاب، ويعتبر الإسلام تراث خطابتى قدم آراء سياسية، وقانونية، وفقهية، عملت على تحويل صور

التضامن القبلى إلى شكل من أشكال الأخوة العامة من خلال الاشتراك فى الإيمان وفى العقيدة. ولقد أشار سليجمان إلى إيرك فوجلين فى إعادة تعريفه للاختراق المحورى كشكل من أشكال إعادة التشكيل الدرامى للرابطة الاجتماعية من خلال ظهور عقيدة يتم التعبير عنها عبر الخطاب والرمزية للأنبياء (27- 28: Seligman 1997). ولذلك فبعد أن قرر سليجمان أهمية الإيمان المحورى عمل على وضعه فى عالم من التراثات الثابتة فى مقابل الثقة الحديثة. وهو بذلك يكون قد عاد إلى التعريفات الأكثر استاتيكية، ومحافظة، وسلبية للتراث داخل علم الاجتماع والنظرية الاجتماعية.

ويبدو أن النظرة إلى الاختزال فى موقف سليجمان من "التراث" كانت ضرورية لاستخدام نظريته فى الثقة. لقد نظر إلى التراث بشكل أساسى على أنه يدور حول مفهومي الشرف والهويات الفطرية، بينما كانت نظرة المدخل السوسيولوجي لدراسات الحضارات المحورية (انظر الفصل الأول)، والتي ظهرت بعد كارل ياسبرز والتي أخذها سليجمان نفسه فى اعتباره، هذا المدخل يقدم رأياً معارضاً: فهذه الحضارات هى التى سمحت للمجتمع البشرى أن يعبر مرحلة الهويات القبلية الفطرية القائمة على الشرف، وأن ينظم العلاقات الاجتماعية والتماسك الاجتماعى. ويمكن أن يتجسد ذلك بوضوح فى التحولات التى حدثت من القيم البطولية للعالم الهيمورى إلى الفلسفة الإغريقية، أو من الصورة اليهودية القديمة إلى التفسير المنظم للتوراة، أو من حياة الجاهلية (وهى المرحلة الوثنية قبل الإسلام والتي اتسمت بالجاهلية والفضوى) إلى الإسلام. ولقد اشتملت هذه التراثات المحورية، حتى بعد ظهورها الأول، ليس فقط على تقنين للقيم ومصادر الحقيقة والمحافظة عليها، ولكنها اشتملت أيضاً على إصلاحات وصور من

التحول المستمر، دارت في مدارات بين صور التزمت (الحفاظ على العقيدة) والخروج بعيداً عنها.

ولقد ظهرت الانطلاقات الأخيرة في فجر الحداثة من خلال حركة الإصلاح خاصة الكالفينية. أما التحولات اللاحقة للأفكار الكالفينية حول الإنسان والله فقد تجسدت في التحول إلى مفهوم الثقة التفاعلية، أو النظرية عند لوك، ورواد التنوير الإسكتلندي، وأدم سميث، وجميعها تحولات يجب أن نقيم في ضوء سلسلة أطول من إعادة ترتيب الرصيد المحورى من الأفكار القائمة على التفكير العملى والتي تعمل بمثابة الملاط للرابطة الاجتماعية. أما الاختراق الحديث، والذي صاحب ظهور الدولة الحديثة وظهور المجتمع التجارى الحديث، هذا الاختراق الحديث هو الذى حول عبء الحفاظ على الرابطة الاجتماعية جنباً إلى جنب مع أنماطها الاتصالية الرمزية من علاقة ثلاثية تتمحور حول فكرة الله أو من يمثلونه (النصوص والقوانين التى جاء بها الأنبياء وخلفاؤهم، والفقهاء والكهنة المحوريون) إلى حقل جديد من التوتر يربط الفاعل المستقل بشكل مباشر بالدولة التى لا تحتكر فقط القسر ولكنها تحتكر القوة لفرض مظاهر الاتفاق. وقد أعادت وجهة نظر هيرماس صياغة هذا النموذج على نحو مثالى من خلال التأكيد على الفاعلين المستقلين المنخرطين فى خطاب يؤدى بهم إلى الفهم المتبادل وإلى تكوين رأى عام يحجم من قوة الدولة ويضفى الشرعية على الإرادة العامة حيث يتم تسهيل التحول من المجتمع الليبرالى إلى المجتمع الديمقراطى الليبرالى.

ولقد ذكرنا سليجمان بالتأكيد الذى قدمه بنيامين نلسون حول مسئولية الفرد أمام الله "من أجل صالح روحه وصالح أخيه الإنسان" الذى هو صانع الاختراق المحورى الرئيسى (Nelson 1981; Seligman 1997:47). ولقد

تجنبنا في تحليلي التركيز على الجوانب التأويلية للذات كأساس لصور التراث وركزت عوضاً عن ذلك على التحولات في آليات التوسط أو الاتصال في علاقة الذات بالآخر على أنها أكثر الموضوعات المحورية تميزاً (انظر الفصل الأول). ولم يهدف التحليل الجينولوجي الذي قدمته إلى الكشف عن محركات القوة الكامنة في بناء العلاقة الثلاثية المحورية بين الأنثى، والآخر، والله، ولكنه ركز على استكشاف صور الاختلاف بين أنماط التوسط أو الاتصال، والتي تضمنت علاقات قوة بالضرورة.

وفي الوقت الذي تتبعنا فيه مسارات التطور للتفكير العام المبني على أفكار محددة حول علاقة الأنثى بالآخر ووسيطها الاتصالي الرمزي، فقد حاولت أن أبني، من خلال وجهة نظر نقدية، على الإسهام الذي قدمه ماكننير (انظر المقدمة، والفصلين الأول، والثاني). فقد ركز ماكننير بشكل مقنع على التماس ليس فقط في عملية ظهور أشكال التراث المختلفة ولكن في تجلياتها عبر التاريخ أيضاً، بين عمليات التحول وعمليات الانقطاع. ولقد تميزت وجهة نظره حول التراثات برؤية للتحولات الدينامية المحورية (MacIntyre 1988:360). إن هذا المنحى الدينامي يتطلب تأكيداً على التماس التاريخي الذي يشجع النظر إلى عملية بناء العلاقات الاجتماعية التي تتم من خلال التراث وداخله والتي تشترك في نواة واحدة مشتركة بالرغم من كل الاختلافات. لقد حاول ماكننير أن يحصن المنظر الاجتماعي، وذلك عبر منهجه التاريخي البسيط على عكس الهيكلية، ضد ادعاءات المعرفة المطلقة والتي شاهدها تظهر لدى المفكرين المحدثين، والتي وصلت إلى ذروتها في منهج الجدل عند هيجل. ولم يكن المنحى الذي قدمه ماكننير منحى نسبياً أو منظورياً (أي جينولوجياً بالمعنى الذي قدمه نيتشه). فقد حاول ماكننير أن يقف ضد أي إغراء لتحويل الجينولوجيا إلى لعبة تفكيكية، وفي

مقابل ذلك فقد أكد على آلية الاستمرارية الصادقة وغير الصادقة "للمخطط الأخلاقي" Moral scheme (ضبط العلاقات بين الأنا والآخر) داخل صور التراث وبينها وبين بعضها البعض. إن هذه العملية غالبًا ما تصل إلى نقطة تنتج معها عمليات التأمل والمراجعة لسرديات التراث من قبل أصحابه، وتنتج أنماطًا استرجاعية للإصلاح والمراجعة كما تنتج أيضًا نظريات عامة للأسس التي يقوم عليها نفس التراث (انظر: Mac Intyre 1984 [1981]:270).

وفي حالة التراث المسيحي اللاتيني والتراث الإسلامي السني فإننا يمكن أن نلاحظ عمليات إصلاح وتهذيب للتراث، تؤثر أيضًا على مستوى التعريف المتعلق بنمط الفعل المطلوب من جانب ممارسي التراث، وتنمية هذا النمط من الفعل في أبنية للحياة المدنية والحكم الاجتماعي. إن هذا النمط من التطور يمكن أن يفهم عبر رأى ماكنثير بأن التراث له طابع الحركة. فإذا ما نجحت الحركة، فإنها تجعل قادتها الفاعلين فيها أكثر وعيًا بتوجهها، كما أنها تقنعهم بضرورة أن يكون للحركة تأثير على ممارستها، وعلى النظم، وذلك من خلال إثارة مطالب ومناقشات مستمرة حول الطريقة المثلى التي تنظم بها عملية تحقيق أهداف التراث، أى الحياة الخيرة، والخير العام، والخلاص (MacIntyre 1988: 329) وعند مرحلة معينة من النضج، يمكن أن ينتج التراث نوعًا من العمل النظري يتكون من إعادة الصياغة التصورية لأنشطته الرئيسية (المرجع السابق: ٣٥٩): إنه فى هذه الحالة يمكن أن يتحرك من السرد إلى ما فوق السرد. ومن الأمثلة الجيدة على هذه الخطوة النظام الإسلامى لتأسيس المعرفة العملية، الذى عرف بأصول الفقه، والذى عمل مؤسسيه على Hk d,qp,h gkh طريقة تطبيق الأفكار الخاصة بالتفكير العملى والتفكير العام بشروط تتجاوز التحديات الخاصة التى تواجه التراث الإسلامى (انظر الفصل الرابع).

ولقد كان ماكنثير واضحاً أيضاً عندما ذهب إلى القول بأن أحد المفاتيح الكاشفة عن نضوج التراث تظهر في حالة مواجهة أنصاره لخطابات جديدة، مختلفة لا تتوافق معه وتفرض مشكلات لا يمكن التنبؤ بها. ويمكن أن تكون هذه المواجهة مع تراث آخر عدائي، بل إنها ممكن أن تكون أيضاً مواجهة لتكوين جديد من القوة، كما هو الحال في ظهور الدول الحديثة في أوروبا الغربية، والمسيحية اللاتينية، أو كما وجدت مؤخراً في الموقف الاستعماري في منطقة الشرق الأوسط. إن تلك هي اللحظة التي يمكن أن يلاحظ فيها المرء كيف أن مصادر حاسمة للتراث، بما في ذلك قاداته والممارسين فيه، يمكن أن يوضعوا جميعاً في موقف اختبار:

"من الأمور الضرورية لنمو التراث الذي تكون صراعاته على درجة من التعقيد، أو التي تكون طفرات التطور فيه متضمنة لتحولات من نوع النظام الثقافي والاجتماعي إلى نوع آخر أو من لغة إلى أخرى، فمن الأمور الضرورية لنمو هذا التراث القدرة على أن يدرك المرء أن المصادر التصورية غير كافية في مثل هذا الموقف، أو أن يكون المرء غير قادر على تأخير ما يجب أن يقوله الآخرون لمن يتعرض لهذا التراث بالنقد أو الدحض، ودرجة من الحساسية للتشوهات التي يمكن أن تظهر عند محاولة تبني بعض التصورات التي توجد في تراثات أخرى" (Mac Intyre 1988: 327).

ومن الحدود الرئيسية التي تفرض على أي تراث يمر بهذه الخبرة، ووفقاً لما ذهب إليه ماكنثير، تلك التي تحدث عندما يواجه التراث دعوة أساسية للحدث اللبيرالية، بمعنى الافتراض بأن النصوص والخطابات لكل التراثات يجب أن تخضع لعملية ترجمة إلى القاموس اللبيرالي للحدث.

وغالبًا ما يرجع هذا الميل نحو التناصب، إلى الادعاءات الحداثيّة بالعمومية، "فالإمبريالية" الفكرية الظاهرة أو الضمنية لهذا الادعاءات تعرض بطرق تختلف عن الطرق التي تدافع بها أو تبرر تراثات أخرى عديدة، كالتراث الكاثوليكي أو الإسلامي، دوافعها الإمبريالية. ففي الربع الأخير من الألفية الثانية، أدى هذا التوقع بالقياس العام إلى تحول التراث الليبرالي إلى تراث جديد ناهض، يتلائم مع قوى الاقتصاد الرأسمالي الحديث، وبيروقراطية الدولة الحديثة، ورفاهية الدولة الحديثة: بعبارة أخرى، يتلاءم مع ما أطلق عليه هيرماس "النسق" (النظام). ومن هنا بدأ التراث الليبرالي كما لو كان تراثاً مستقلاً بذاته، ومع ذلك فلم يكن باستطاعته أن يدافع عن احتكاره للنموذج "الأصلي" للحداثة. فبالقدر الذي تشق به الحداثة من التراث الليبرالي بالقدر الذي يحاول به هذا التراث إثبات أولويته كنمط أصيل للحداثة، ومن ثم فرض معايير التحديث خارج نطاق الغرب، وهو أمر يمكن قياسه فقط في ضوء طبيعة "تجاح" الحداثة على المستوى العالمي.

ومع ذلك فإن نقطة الضعف في التراث الليبرالي تكمن في نقطة قوّته الأصلية، وخاصة في ادعائه بأنه يمثل البناء الطبيعي والمسار التطوري لكل المجتمعات ولكل المجتمع العالمي. ولم يتوقف المراقبون والمنظرون - بما فيهم هيرماس - عن التأكيد على أن المجتمع يتأسس على صور متعددة ومتشظية للحياة. وبشكل خاص، فإذا كان المجتمع هو "الظرف التاريخي الذي يسلك فيه الأفراد الذين يتحدثون لغة معينة ويستجيبون لتصرفات الآخرين، ويتحدثون، ويسمعون، ويبالغون في الاستماع" (Asad 2003: 187)، إذا كان المجتمع كذلك فإننا يجب أن نقرر، مع ماكنثير، أنه "لا يوجد طريق يمكننا من فهم أي مجتمع، بما فيه مجتمعنا، إلا من خلال رصد الحكايات الذي يشكل مصادره الدرامية الأولية" (MacIntyre 1984[1981]: 216).

إن الطابع التعددى والذاتى (الأنانى) للمجال العام فى المجتمع الحديث، قصد به تواجد تراثات مختلفة ومداخل نظرية مختلفة إلى التفكير العام، وهى تعددية لا يمكن إنكارها. أما عملية تبلور سردية كبرى مهيمنة حول المجال العام بالإشارة إلى تراث بعينه تظل محض إمكانية وليست ضرورة. ففى السياق التعددى الحديث فإن الادعاءات المعيارية الكامنة فى الطريقة التى يودى بها المجال العام وظائفه يمكن فقط أن تتحقق عبر ديناميات واسعة، وعبر ثقافية لمناقشة معنى الصالح العام وتحديدده وتعريفه، وكذلك المصالح العامة المحددة التى ترتبط به.

ولقد سهل المنحى الذى توخاه ماكنثير، ليس فقط النظر فى عملية تعايش التراثات، ولكن أيضاً إمكانية الحوار بين هذه التراثات فى عملية تشكل المجالات العامة المتنوعة ثقافياً. ويتحقق شرط الحوار الناجح للتراث ليس من خلال إخفاء الاختلافات والصراعات الكامنة خلف قيود من الممارسات المتصلبة. لقد نظر ماكنثير إلى أوجه التقابل بين إنكار أصحاب مذهب النسبية (الثقافية) لإمكانية قيام حوار عقلانى بين التراثات المتصارعة وبين التأكيد الذى يظهر بين أنصار المذهب المدرسى حول عدم إمكانية ادعاء الحقيقة من داخل أى تراث، تأسيساً على فكرة أن الحقيقة ما هى إلا نية للبحث عنها، وأن النية للبحث عن الحقيقة ما هى إلا نية للبحث عن القوة (MacIntyre 1988:352 ; MacIntyre1990 ; Milbank1997; miner2002).

ومن وجهة نظر الدعوة إلى إقامة حوار بين التراثات فإن النزعة النسبية لما بعد الحداثة تبدو كما لو كانت "الصورة المعكوسة" للفهم الذاتى النقدي للتيارات السائدة داخل التنوير، وأيضاً للحدود على "النقد المحايث" للحداثة. وتشارك هذه المداخل جميعاً، النسبية والمدرسية والتنويرية، فى عدم قدرتها على أن تدرك عقلانية التراثات وقدرتها على أن تؤسس للتفكير العام وتحافظ

عليه. لقد لجأ بيرك Burke إلى التراث لتأييد الأيديولوجى والسياسى المناوئ للعقلانية، فى الوقت الذى تشكل فيه التراثات، تاريخياً وحاضرًا، الأسس الضرورية للتفكير العقلى والتأمل (MacIntyre 1988: 353). إن الرد على النزعات النسبية والمدرسية لا توجد فى أى نظرية للعقلانية تنطلق من تراث بعينه، ولكنه يوجد فى "نظرية تتجسد عبر الممارسات (التراثية) للبحث والنقصى" (المرجع السابق: ٣٥٤). فبعد أن تفرغ من التأسيس الجينولوجى للتراث، يصبح العمل على بلورة نظرية أمرًا ضروريًا.

إن نجاح التراث الليبرالى الأنجلو - أمريكى فى الفترة من القرن الثامن عشر حتى القرن العشرين، وقدرته على وضع أسس للمجال العام يجب أن يتم تقييمه بحذر عبر النظر فى الطريقة التى جنى بها ثمارًا من الضعف الداخلى للتراثات السابقة عليه والمعادية له: خاصة من قدرتها المحدودة على تطوير الرؤية الموروثة حول التفكير العملى على أسس من الثورات السياسية والاقتصادية التى أفلقت مضاجع الجمهورية المسيحية من القرن الثالث عشر فصاعدًا. ومن ناحية أخرى، فإنه من التبسيط المخل أن ننظر إلى المدخل الذى توخاه فيكو على أنه مدخل راديكالى - ووقائى - يتنافس مع الحداثة الليبرالية للتراث الأنجلو - أمريكى (انظر على سبيل المثال Lilla 1993). إن مستوى التعقد الذى تتميز به الدراسات الدائرة حول فيكو الآن بواسطة التراث الأنجلو - أمريكى يتم دراسته على أسس واضحة (انظر: Danesi 1995).

الجينولوجيا المعقدة للمجال العام

إذا ما حاولنا ربط المنظور الذى قدمه ماكنثير فى دراسة التراث مع بعض الرؤى الأساسية لفيكو وفوجلين فى فهمنا للعلاقة بين الممارسة

الاجتماعية، والدين، والنظام السياسي الاجتماعي، فإننا نستطيع أن نطبق منهجاً جينولوجياً منقحاً على دراسة ظهور المجال العام. وإننى أفهم هذا المنهج على أنه يختلف عن المنهج النابع من نيتشه وفيكو، وكذلك عن المنحى ما بعد البنائى والمدرسى (انظر أيضاً: Salvatore and Levine 2005). فلم يكن هدفى أن أقيم تفكيراً ولكن كان محاولة تطوير فهم للحدود الفكرية للنظرية الاجتماعية التى عانت من التحيز الليبرالى للتراث الأنجلو-أمريكى. لقد كان من نتيجة هذا التحيز طمس الحاجة إلى التكامل بين مفهوم المجال العام والمجتمع المدنى - وهى علاقة تم تأكيدها من خلال مناظرات جرت فى التسعينيات - التى كانت بمثابة العلامة التجارية للتراث الأنجلو-أمريكى وتجلياته فى أوروبا. وتبدو هذه النتيجة متفقة مع ما ذهب إليه إيزنشتات عندما قال:

"إن المجتمع المدنى يتضمن مجالاً عاماً، ولكن ليس كل مجال عام يتضمن مجتمعاً مدنياً، مهما كان التنوع السياسى والاقتصادى، وسواء عرف بطريقة تتفق مع الخطاب المعاصر، أو كما تطور فى بدايات أوروبا الحديثة عبر مشاركة مباشرة فى العملية السياسية للأجهزة الاندماجية أو فى تجمعات الأفراد التى تلعب فيها المصالح الفردية دوراً هاماً. ولاشك أننا نتوقع أن مجالاً عاماً سوف يظهر فى كل حضارة لها درجة من التعقيد ومعرفة القراءة، ولكنه لن يكون على غرار المجال العام الذى يعرفه المجتمع المدنى (Eisenstadt 2002: 141).

إن الفكرة المحورية حول الشراكة الإنسانية فى الله واتباع أنماط من الفعل الجمعى والتفكير العام من أجل الصالح العام، هذه الفكرة كانت متجذرة فى فكر أكثر قدماً من نظريات المجتمع المدنى، بما فيها من دلالات

وتتويجات. ولقد حاولت أن أوضح أن ثمة شريحة أولى من تبلور الفكر العام ظهرت مع التنقيحات العقلية للمنحى المحورى، وبشكل أكثر تحديدا مع ظهور الرؤى السياسية التى ربطناها بخبرة دولة المدينة اليونانية (خاصة أثينا)، والتى جسدتها الفلسفة الكلاسيكية، خاصة محاكمة سقراط، وأفلاطون وأرسطو. وظهرت شريحة ثانية جسدت الخبرة التاريخية والتأمل عبرت عنها ظهور الجمهورية الرومانية التى تأسست على فكرة "الجمهورية" أو "الصالح الجمهورى"، وظهرت فكرة "الجمهور" أو "العام"، public كمقولة فكرية تعبر عن المصلحة الجمعية كما تطورت داخل القانون الرومانى.

إن هذا التحديد لما هو "مشارك" على أنه صالح "عام" (خير عام) كان عاملا حاسما فى كل التطورات اللاحقة لأى فكرة حول "المجال العلنى" أو "العلنية". ففى مقابل كل الافتراضات النابعة من "المنحى غير الجينولوجى" والتى تفصل بحدده بين فكرة "المشارك" common (كفكرة تقليدية بالأساس)، وفكرة العام public (كفكرة حديثة)؛ أو بين السعى نحو تحقيق الصالح العام بناء على السلطة أو بناء على المنهج الإجرائى، فى مقابل كل ذلك حاولت أن أوضح أن العام فى لحظة تعريفه كما فهم من تفرقة فيكو بين الأشراف والعوام، وما ترتب على ذلك من تحديات، كان يتأسس بالضرورة على ما هو "مشارك"، على الرغم من أنه يختلف عنه بطرق عديدة، دون أن يتخطاه. إن الحيز العام كمجال للسعى نحو تحقيق المصالح العامة ينتج من بلورة للفكرة المحورية عن المصلحة العليا أو العامة لكل البشرية (والتي تتراوح بين العيش الخير (الصالح) فى هذا العالم إلى الخلاص فى العالم الآخر) والتى يعبر عنها خطاب فقهي قانونى (شرعى). إن هذه الفكرة حول العام على أنه يتجسد فى نمط من المصلحة أو المصالح نتجت عن عملية واقعية، وسياسية، وقانونية استهدفت وضع حدود على الحيز الخاص للملكية

والعلاقات الشخصية (وبالتالى على القوة الخاصة للعائلة الأبوية)، ومن ثم تأسيس المصالح العامة التى يمكن أن يحصل عليه المواطنون المحرمون من المكانة، والذين ليست لهم ملكية عقارية خاصة (انظر الفصل الخامس).

ومن الواضح أن هذه الفكرة عن المجال العلنى لم تكن محدودة بحدود معينة بحيث يمكن فى ضوئها تعريف الحدود الأخلاقية والقانونية للتفاوض بين المواطنين العاديين، هذا على الرغم من أن هذا كان أحد الأنماط الأساسية للتفاعل الذى يظهر فى الحيز العام. ولم تكن وجهات النظر التقليدية حول المجال العلنى تميل نحو فصل شكلى مبسط بين المجال الخاص والمجال العام، ولكنها كانت جزءا من النظرة العضوية. حول النظام السياسى القانونى، والذى يشتمل على تدرج للمصالح. ومن ثم فقد كان الصالح العام بالمعنى الذى ظهر عند الرومان *res publica* يشكل صالحا أو مصلحة مستقلة بذاتها لأنه غير قابل للمفاوضة. ومن ثم فقد نظر إليه العديد من الكتاب الذين ينتمون إلى حضارات مختلفة وفترات تاريخية مختلفة (بدءا من أفلاطون وأرسطو) على أنه ظرف يتسم بالسعى نحو تحقيق كل المصالح الإنسانية والاجتماعية فى أى مجتمع يأتى بعد المجتمع المحورى.

وفى الوقت الذى كانت تتشكل فيه فكرة المجال العلنى فى الحضارة من عند الإغريق والرومان وربما قبل ذلك، ظهرت فكرة تدرج المصالح بقوة فى كل التراثات الإبراهيمية، والتى تفاعلت بقوة - وتصارعت فى نفس الوقت - مع القيم والمثل السائدة فى العالمين الإغريقى والرومانى. وفى داخل المجليات القوية للتحويلات المحورية، تم الربط بين فكرة الفرد كمستول عن سلوكه تجاه الخالق، ومن ثم تجاه نظرائه (ونظيراته) وبين فكرة الصالح العام والمصالح الاجتماعية المشتقة منها، والتى يجب أن يتم الوصول إليها من خلال طاعة الأوامر المقدسة. وتوجد هنا فكرة عن الذات أو الشخص

تنتج من علاقة ثلاثية تتم فيها التفاعلات والتعاملات بين الذات والآخر من خلال الإيمان المشترك بالله. ويعتبر الإيمان المشترك هنا هو الآلة المحركة للصالح العام. إن الأمر الذى جاء به الإنجيل بأن نحب الآخر كما نحسب أنفسنا ، وكذلك الأمر القرآنى الخاص بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تعتبر أمثلة أساسية لهذا النوع من الأوامر. إن الوصايا العشر تفسر العلاقة الودودة بين الأوامر التى ترتبط بما يجب علينا تجاه الله وما يجب أن نفعله لكى نكون عادلين تجاه إخواننا.

ويتمثل "تأثير هبرماس" فى تحويل الاهتمامات الخاصة إلى عملية تدبر عام حول الصالح المشترك عبر فضيلة الفعل الاتصالى وذلك من أجل بناء هوية جمعية، ويمثل هذا التأثير تحول نحو الاهتمام بدرجة تعقد وتنوع هذا التحول طويل المدى، والذى يتجمع فى نهاية المسارات المختلفة للأفكار حول المجال العلنى وتأثيره فى الحياة الاجتماعية هذا إذا غضضنا الطرف عن درجة تشكّلها النظامى والتى يترتب عليها تشكل مستويات سياسية عليا من التفاعل وهى لا تدخل فى نطاق اهتمامنا فى هذا العمل. لقد أدرك هبرماس فى مرحلة متأخرة من عمله أهمية تدخل وتوسط التراثات الثقافية الملائمة وهى تشكل ظرفاً لإنتاج الاتفاق العام، ومن ثم إنتاج العدالة والصالح العام. ومع ذلك فإن هذا الطلب (الاستحقاق) من التراث (والذى يختزل عادة إلى الثقافة والعادات) يمر باختبار إثبات جدارته على أنه المصدر الرئيسى فى "الفعل التواصلى"، هذا الاستحقاق يمكن النظر إليه على أنه اختبار للتراث كوسيط لعملية استدماج الإجراءات الخاصة بتحقيق الاتفاق العام من خلال ممارسيه (انظر الفصل الأول).

فمن أجل أن نشرح عملية التحول من العقلانية العملية إلى العقل العام حاول الباحثون (انظر: Apel 1988; Apel and Niquet 2002) تلخيص أشكال

وحدود "الفعل الاتصالي" في شكل اتصالي مثالي يطلق عليه "أخلاقيات الخطاب" *discours ethics*، وهو يتكون من "تبادل الآراء والآراء المضادة باعتبارها أفضل إجراء لحل المسائل الأخلاقية العملية" (Habermas 1996: 447 [1992]). وبينما أدرك أن قيمة فكرة "الفعل الاتصالي" تكمن في عدم قابلية الفعل الإنساني للاختزال إلى أى طريقة أو تكنيك محدد (joas 1991: 99 [1986])، ولذلك فإن تنويعات أشكال الجدل والتفكير العقلى، بما فى ذلك الأشكال التى توصف بأنها مهيمنة فى تراثات دينية، وسياسية، وقانونية محددة، هذه الأشكال يجب أن تحدد وأن تحلل على أنها شىء مختلف عن المدخلات الحياتية البسيطة التى ينتج عنها فعل اتصالي مفرد فى المجتمعات الحديثة. إن هذه الأشكال المختلفة من الجدل والتفكير العقلى يجب التعرف عليها وتقييمها فى تنوعها وتعقدها، وبما يتضمن القدرة على تكوين أشكال اتفاقية للعقل العملى من خلال جهد يتعلق بما هو داخل التراثات نفسها وعبر التفاعل والحوار بين التراثات المختلفة.

ولم ينته تحليلى بتحديد هذه الأشكال المختلفة من التفكير فى أنماط محدده للتفكير العملى. فلم يكن هدفى هو ذلك بقدر ما كان محاولة تقديم وصف عبر ثقافى للمسيرة التى تشكلت بها أنماط التفكير العام وتحولها عبر الزمن، والتى شكلت وجهات نظر حول المجال العلنى الحديث لم تستطع - حتى ولو من أجل النظرية الاجتماعية التى تسعى إلى العمومية - أن تسيطر وتستقر وتتحول إلى معيار واحد. ولقد كان هبرماس نفسه مستعداً للموافقة على التعددية الثقافية لمضامين التفكير العام، ولكنه أصر على صياغة موحدة "للعقلانية الإجرائية" التى لم تول اهتماماً كافياً لتشكيلات الهيمنة وتحولات السلطة فى عملية صناعة التراثات الثقافية (انظر: Salvatore and Amir- 2005; Moazami 2002; Salvatore and LeVime 2005).

ومن هنا فإن "الفعل الإتصالي" وما يرتبط به من تفكير إجرائي قد يظهر على أنه مخطط صوري جيد الصياغة لعملية أكثر تعقيدا وأكثر تناقضا من التفاعل بين الأنا والآخر، كنوع من التجريدات الاتصالية ذات الشكلائية العالية التي لا تصل إلا بالكاد إلى عمق المسألة الذاتية التي تتصل "بالقفز إلى مستوى الثقة"، وهي قمة التأثيث الحديث للمجال العام "العلني" القائم على المدنية والاتصال، كما حدده سليجمان. فقد ذهب إلى القول بأننا بحاجة إلى فكرة مقنعة للثقة التفاعلية من أجل أن نحدد معالم العقلانية الإجرائية للاتصال، في الوقت الذي تتحول فيه الثقة تحت وطأة تزايد التعقد في العالم إلى مبدأ معياري بعيد عن واقع مظاهر الفهم العملي بين الفاعلين. إن القصور التصوري والهشاشة المعيارية الكامنة في الثقة يكون لها مردود سلبي على الثقة العامة (في مستواها الواقعي)، طالما أن الثقة الفطرية الخاصة والثقة العامة المنظمة، يمكن أن يسيرا جنبا إلى جنب - رغم اختلافهما - من وجهه نظر النموذج النظري، الذي أنتقده للظهور المتزامن للمجتمع المدني والمجال العام.

ففي المرحلة الراهنة لنمو هذا النموذج، فإن المجال العام (العلني) يمكن أن يظهر على أنه يعاني على نحو متزايد من العقم، سواء كمجال لظهور "الاستقامة السياسية"، التي تعني تقليل التصرفات غير المدروسة (غير المنضبطة) للأفراد والجماعات، أو في شكل طريق للتواصل العام المبني على استراتيجية، أو حتى عبر التنظيم القانوني المبالغ فيه للتفاعل الاجتماعي. إن موجة الاهتمام بالمجتمع المدني والمجال العام والجدال حولهما والذي ظهر في حقبة التسعينيات جاء كنتيجة لتعويض أوجه القصور هذه. ومع ذلك، فإن التحولات الجارية في المجالين الاقتصادي والسياسي، والتي أدت إلى ظهور الفكرة الحديثة حول المدنية جعلت من الصعب التغلب

على مشكلة (Seligman 1997: 154-57) كأمينة فى أنثروبولوجيا التراث الليبرالى الأنجلو - أمريكى. وبالرغم من أن سليجمان كان ملتزماً بهذا التراث إلا أنه قال بأن "فكرة الفرد كفكرة تقوم على عدم الشرطية.. وهو مبدأ يفرط فى شدته، هذه الفكرة هى فكرة تحمل كثيراً من الأتقال" (المرجع السابق ١٧٢). فطالما أثقل البعد التفاعلى والثنائى فى علاقة الأنا بالآخر، طالما أثقلت بتوقعات كثيرة، يكون من الصعب الحفاظ على توازنها عبر التواصل دون أن نضحى بالنموذج النظرى.

لقد حاولت فى هذا العمل أن أحدد معالم جينولوجيا للمجال العام دون أن أقترح نظرية بديلة تتلاءم مع نفس مستوى التحليل. إن المهمة التى حاولت تحقيقها هى أن أدخل على شكل جينولوجى مفهوم "التفكير العام" كمحدد سوسيولوجى ممكن للتعرف على نطاق ممارسة التفكير، ومن ثم كمنهج للفعل التدبرى الجمعى الذى لا يحده مجال بعينه. ولقد كانت الفرضية التى انطلق منها بحثى هى أن تصور المجال العام على أنه مجال حر (غير مقيد) سوف يحرره من علاقة الاستقطاب الموازية مع المجال الخاص، وفى ضوء هذا الافتراض يمكن أن ندرك فى المجال العلنى (العام) البعد الأخلاقى وأحياناً السياسى لأشكال من النظم أو الخبرة تتدرج على متصل (Weintraub 37: 1997)، أو على الأقل لمشهد يتراوح بين القمة والقاع - بين الأسرة (فى البيت) والمسرح (فى الميدان العام) - والذى لا ينتج عنه استقطاب حاد بين المجالات. وفى الطرف الآخر من المشهد فإننا لا نرى مجالاً خاصاً تتشكل فيه المصالح الشخصية والعواطف، ولكننا نجد ممارسات يومية تتشكل عبر عمليات تعلم داخل سلسلة من المواقف الاجتماعية العادية (ليس فقط فى الأسرة الصغيرة البرجوازية فى المجتمع الحديث) والذى يؤدى إلى تكوين الاستعدادات التى توجه التدبر العام على المستوى الجمعى.

وفى داخل هذا المشهد، فإن نمو عملية التدبر (المفاوضة) تكون لها أهمية خاصة فى شكل استعداد للتفكير العملى phronesis (وهى فكرة إغريقية) أو التدبر العملى prudentia (وهى الفكرة اللاتينية المناظرة)، وتعنى القدرة التمييزية على إيجاد واستخدام الوسائل المناسبة لتحقيق مصالح محددة. ومن ناحية أخرى، فإن ترتيب المصالح يعتمد على قدرة الترابط الذاتى العميق، الذى يودى إلى تحديد مفهوم العدالة، والتى يتم اشتقاقها من ممارسة الأحكام، أولاً فى مواقف عالم الحياة (ليس بالضرورة العالم الخاص)، ثم ثانياً داخل النطاقات العامة للمناقشة والاتفاق. إن الحكم القائم على التفكير العملى والفهم التفاعلى للعدالة هما العمودان الرئيسيان للمشهد التفاعلى الخبروى الذى شاع فى العديد من التجسيديات التراثية لمفهوم المجال العلنى (العام)، ولم يقتصر الأمر على التراثات الدينية التوحيدية فحسب (Malntyre 1988: 183- 208). إن عملية دمج العقلانية العملية بالممارسة التفاعلية للحكم هى التى تعقد إنتاج ما أطلق عليه "العدالة الترابطية" أو ببساطة "الترابط الجمعى".

ويمكن للمرء أن يعترض على هذا الرأى بالقول بأن مثل هذا المنحى الذى يركز على العدالة الترابطية يقودنا إلى مستوى حكم الدولة الذى أكد عليه بعض المنظرين السياسيون الواقعيون من أمثال ميكافلى، وهوبز والذى خضع لدراسة أكثر تفصيلاً من خلال مفكرين من أمثال هيجل، وماركس، وجرامشى وفبير، وفوكو وأمثالهم. إن مفهوم الحكم هنا يؤثر على إعادة تعريف مفهوم "المواطنة" التى لم تعد الآن تستوعب داخل القاموس الجمهورى "اليونانى الرومانى" المطلق - هذا إذا غضضنا الطرف عن حدود الخطاب النبوى - وذلك بسبب التعارض بين هذا القاموس وبين المستجدات والتحولات التى طرأت على شكل التنظيم الرأسمالى الموجه نحو الربح.

وبعبارة أخرى، وتماشيا مع افتراضنا السابق الذى يحاول أن ينظر إلى المسارات التى ظهرت - قبل أو خارج - ظهور وتبلور التراث الليبرالى الأنجلو - أمريكى ومداراته الأوروبية، تماشيا مع هذا الافتراض يمكن لهذا العمل أن ينتقد لأنه لم يستطع إلا أن يضع مخططا عريضا لعملية التوسع فى العقلانية من المستوى الضيق (الأسرى) إلى المستوى العام. فيمكن أن ننتهم بإغفال المستجدات الأساسية "للمجال العام"، والتى ارتبطت بالجدل الحديث والجدل البروتستانتى وما بعد البروتستانتى، والذى دار حول الداخل والخارج أو الخاص والعام المعلن والذى أدى إلى تزايد الاتجاه نحو تأسيس الدولة الديمقراطية.

نحو إعادة صياغة مداخل بديلة للمجال العام

ومع ذلك فإننا يمكن أن ننظر إلى المسألة من زاويتين الأولى: أن المسارات البديلة التى لها جذور تاريخية عميقة وجذور جينولوجية أكثر تعقيدا من تلك التى شكلت التراث الأنجلو - أمريكى، هذه المسارات قد نتجت عن سلسلة من القفزات، مثل القفزات التى أطلق عليها فوجلين "قفزات وجودية" أو "قفزات إيمانية"، وهى القفزات التى سبقت وشكلت شرطا لظهور ما أطلق عليه سليجمان بشكل قياسى وليس بشكل معضلة، "قفزة الثقة"، التى أسست للأفكار الحديثة حول المجال الخاص والمجال العام. والثانية: فإن العلاقات المتبادلة بين التفكير العملى وبين العدالة، وبصرف النظر عن كونها شكلا أساسيا للمعارضة والثورة فى العالم الحديث الذى تسوده القيم الليبرالية، هذه العلاقات بين التفكير العملى والعدالة كانت عنصرا بنائيا اعتمدت عليه الدولة الحديثة والاقتصاد الرأسمالى اعتمادا كبيرا (Sandel 1984: 91)، حتى وإن كانت هذه العلاقات غير ظاهرة طالما أنها تكمن فى الأبنية الصغيرة

للقوة والعلاقات الاجتماعية غير الخاضعة للمأسسة المنظورة، وربما لا تكون البيروقراطيات الحديثة العقلانية (سواء كانت على درجة من الكفاءة أو عدم الكفاءة بمعايير فيبر) قادرة على إنجاز مهامها في إدارة السكان، إذا ما كان عدد كاف من أعضائها لا يمارسون، في حياتهم اليومية، التدبر الفكري العملي: هذا على الرغم من أن هذا النوع من الحكم يعد غريبًا على المنطق البيروقراطي الذي يقوم على التفكير العقلاني الصوري (أو الشكل الرسمي) وما يرتبط به من أيديولوجية للحكم (Jonsen and Toulmin 1988).

والحق أن هذه وجهة النظر هذه كانت منذ بدايتها أحد الأسلحة الرئيسية في ترسانة من يسموا أنفسهم بأصحاب النزعة الشعبوية (Sandel 1984). ومع ذلك فإن ماكننتير، الذي رفض بشدة أن يصنف عمله داخل هذا التيار، قد انتقد أصحابه لأنهم لم يستطيعوا أن يذهبوا إلى أبعد مما يدل مدخلهم التشخيصي الضعيف لينظروا في بعض أوجه القصور في النزعة الليبرالية (خاصة ما وصمت به من الإسراف في "النزعة الفردية")، التي يرددون نفس فرضياتها: خاصة مفهوم "الحس الأخلاقي" الذي اعتبروه المدخل الرئيسي للمجتمع المدني (MacIntyre 1998 [1997]: 224). لقد ذهب ماكننتير بحق إلى القول بأن "القيم التي دعا إليها أنصار المذهب الشعبوي يمكن أن توجد أيضًا في مجموعة القيم التي تتأسس عليها الدولة وهي قيم كانت موجودة من وقت لم يكن فيه اسم يسمى "النزعة الشعبوية" Communitarianism (المرجع السابق: ٢٤٥). وبهذا المعنى فإن هذه النزعة الشعبوية تعد الملاذ الأخير للتراث الأنجلو - أمريكي وليس مصدرًا لتحديه.

لقد أوضح ماكننتير أنه في التحليل الأخير فإن هناك فجوة كبيرة بين المدى الذي تستطيع فيه مؤسسات الدولة أن تعتمد على أفكار وممارسات تتصل بالصالح العام من أجل استمرارها من ناحية، وأهداف الحركات

الاجتماعية على اعتبار أنها تجسد الحاجات المحلية للناس من ناحية أخرى. وتلك حركات تتحدى ترتيبات القوة البيروقراطية بشكل دائم، طالما أن الأخيرة لا تملك - مثل الحركات الاجتماعية - قدرة منظمة على معرفة تضاريس الحاجات عن طريق بحث مستمر يقوم على المشاركة والتدبر العقلاني، وطالما أنها لا تملك تحديات جدالية مفتوحة، وتعلم جمعي (LeVine and Salvatore 2005). ويساعد أخذ هذا البعد في الاعتبار في فهم عملية شرعية السلطة العامة في مقابل الفعل التشاركي القادم من أسفل:

حيث يمكن لأفراد آخرين خارج أولئك الذين يشغلون أماكن القيادة أن يأخذوا بزمام الأمور دون أن يكون ذلك دليلاً على القهر. إن ما يوصف بالقهر هو أى شكل من أشكال العلاقة الاجتماعية ينكر على أولئك الذين يشاركون فيه إمكانية التعلم من بعضهم البعض حول طبيعة الصالح العام الذى يمكن أن يتحول إلى فعل تحويلي اجتماعي (MacIntyre 1998 [1997]: 250).

إننا هنا (في هذه الصياغة) لسنا بصدد "عالم حياة" يقابل "النسق" كما يظهر من تفسير هيرماس، ولكننا بصدد علاقتين سببيتين مختلفتين، أحدهما وظيفية، والأخرى عملية، أو حتى بصدد شكلين من الإرادة والأفكار حول الحرية، كما هو الحال في النموذج التصوري فرديناند تونيز F. Tönnies عن "المجتمع الصغير" Gemeinschaft في مقابل "المجتمع الكبير" Gesellschaft (الجماعة والمجتمع) (Tonnie 2001 [1887]). وبذلك فإن أى تنميط ثنائي يطمس الديناميات الأكثر ثراء التى لا تؤثر فقط فى كل أشكال التراث ولكنها أيضاً توجد على نحو دينامي في منطق الفعل والتفاعل فى المجتمعات الحديثة. ومع الوعي بأوجه القصور هذه الكامنة فى النظرية الاجتماعية، فيجب على المرء أن يعترف بأن هيرماس قد حاول - مستحدثاً أيضاً وبشكل

انتقائي التراث البراجماتي - أن يحدد معالم النطاق العام العلني عبر تحليله "للامكانية العقلانية الكامنة في الممارسات الاتصالية في الحياة اليومية"، وذلك من أجل حل "التوتر للتعارض المجرد بين المعيار والواقع" (Habermas 1996: 442) ورغم ذلك فقد بالغت نظرية الفعل الاتصالي في التركيز على عقلنة الفضائل التي تشكل الإجماع العام والتي تحدد معالم الاتصال وأهملت بدرجة أكبر نظريته عن النطاق العام العلني (والتي تتميز بأنها اشتملت على تحليل تاريخي لتشكل المفهوم، وإن كان قد مال إلى النزعة المثالية) أي مسار بديل للتفكير العام. وهنا نكون أمام مسألة غير محلولة بل مطموسة من خلال المركزية المفرطة لفكرة "الاتصال". ولقد بدا هذا المفهوم للوهلة الأولى على أنه مفهوم محايد من الناحية السوسيولوجية، ولكنه ظل على عناد مع فكرة الممارسة التي كانت - كما أوضح ماكننير - فكرة مركزية في التراثات البديلة حول العقل العام (انظر الفصل الثاني).

ومن ثم فإن المجال العام لا يمكن أن يأخذ شكله من تراث واحد، حتى وإن كان تراثاً عالمياً، إن فكرة المجال العام يمكن أن تكتسب اتساقاً نظرياً ولياقة تصورية - ومن ثم القدرة على توجيه البحوث الإمبريقية - إذا ما أعيدت صياغتها بالاعتماد على المصادر التصورية لتراثات خطابية بعضها متداخلة وبعضها متصارعة في آن واحد. ولكن من المشروع أيضاً أن نثير بعض الشكوك حول ما إذا كانت إعادة القراءة النظرية المستقلة وعبر الثقافية يمكن أن تحصن مفهوم المجال العام. إن فكرة المجال العام - حتى بالطريقة التي طرحها هيرماس بعد أن محص نظريته عن المجال العام بنظرية أعم عن الفعل الاتصالي - هي فكرة بها الكثير من المغالاة السوسيولوجية عند تطبيقها ليس فقط في العالم غير الغربي ولكن في أجزاء كثيرة منه. إنها

لا تستطيع أن تستغرق كل الأفعال المتصلة بالصالح العام كما تظهر عند حركات اجتماعية عديدة (بما فيها الحركات الدينية الاجتماعية).

إن مقدمات نظرية الفعل الاتصالي والتدبرى ووعودها لا توصلنا إلى هذا النوع من "المجال". فليس كافياً أن نسمح لصوت الشخص العادى من عامة الشعب، أو التجمعات البديلة أو المناوئة أن تعبر عن نفسها - كما ذهب هيرماس - "بشكل دورى فى صورة ثورة عنيفة تطرح مشروعاً مختلفاً عن مشروع العالم المتدرج للسيطرة بما فيه من تدابير رسمية لتنظم عالم الحياة اليومى" (Habermas 1996 [1992]: 427). وفى نفس اللحظة التى يتبلور فيها الصالح العام (المصلحة العامة) بمفهوم هيرماس حول العام العلنى، فإنه يشتمل على حركة لإيقاظ عمل النزعة التعددية الكامنة فى التفكير العام، بكل ما تملكه من آليات وأشكال للحوار محافظة على نفسها عبر تحولات السلطة وصور التنافس السياسى فيها. فطالما أن نماذج وأساليب النقاش تبنى على إجراءات متفق عليها، وأن تكن متصارعة، فإنها لا يمكن أن تنحصر داخل شكل واحد من أشكال العقلانية الإجرائية. فمما لا شك فيه أن الرمز العميق لمفهوم "المجال"، وفكرة المجال العام "كمجال ثالث" للمجتمع، جنباً إلى جنب مع الطابع الوجودى لثنائية العام والخاص والتى تجاوزت حتى الآن الوظيفة الدينامية المرنة التى وسمتها فى القانون الرومانى، كل هذه الأبعاد يجب التعامل معها تعاملًا نقدياً من أى نظرية بديلة للنطاق العام العلنى.

والحق أننا لا يمكن أن نتجنب من الناحية السوسيولوجية فى سياق المجتمعات الحديثة التى تحتاج إلى أن توازن بين التباين الوظيفى والاتصال العالى الكفاءة، لا يمكن أن نتجنب فى هذا السياق قدراً من الانفجار (أو التفكك) فى مستوى تعقيد وتنوع العقل العام، ليدخل فى نطاق نظرية وظيفية للمجال العام تتميز بدرجة من شكلانية آليات النقاش والاستجابة. ولقد

أهمل هذا البعد أيضاً في الصورة التي رسمها هيرماس لما أسماه "فقدان النطاق العام العلني" لأفراد البرجوازية المتتورين، وهو مفهوم يشير إلى "عمليات اتصالية تتم في نطاق تنظيم ذاتي عبر قنوات أفقية وحصرية ومعتمدة على الخطاب وهي مدعمة بمؤسسات ضعيفة"، وذلك سمة لا تتلائم مع ديمقراطيات الرفاهية الجماهيرية (المرجع السابق: ٤٣٧).

ومن ثم فليس الطابع المؤسسي المفرط والطابع البيروقراطي المفرط للنطاق العام العلني في سياق دولة الرفاهية، هو الذي يحدد علاقته بالعقلانية العملية في صياغة هيرماس. فالمشكلة تكمن أساساً في تحويل النطاق العلني إلى نموذج معياري، يقوم على أخلاقيات الذات الحديثة المستتيرة، حيث تشكل الأخلاق "المكونة" داخل الذات الأساس الضروري "للنطاق العلني". إن هذا النموذج الذي يتمحور حول الذات يطمس الطابع العلائقي للرابطة الاجتماعية، التي أضعفها في قلب البناء النظري لجينولوجيا (المجال العام) كما قدمت في هذا العمل. إن وجهة النظر السائدة حول القسر القانوني "للعقلية الداخلية" للذات تتجذر في فكرة "الابتعاد عن السياسة" *Irrelation to Politics* التي لم يقبلها كوسليك *Koselleck*، قبل فترة وجيزة من ظهور كتاب هيرماس عن المجال العام، وهي تشكل عاملاً كامناً ورثته المجتمعات الحديثة من دراما التنوير التي طبقت العقل المطلق على السلطة المطلقة (*Koselleck* [1959] 1988).

خلاصة القول، أن جينولوجيا المجال العام بدءاً من التراثات المحورية لا تنكر إمكانية تأسيس نظرية، أو سردية كبرى، للمجال العام. ولكنها أوضحت أن النظرية القائمة بحاجة إلى مراجعة عميقة، كما أوضحت أيضاً أن المداخل النظرية المتنافسة التي تبني على خبرات تاريخية مغايرة لتلك التي نبعت من النماذج المسيطرة النابعة من الحداثة في غرب أوروبا وشمالها،

يجب أن تسعى إلى بناء سرديات كبرى هي الأخرى، وأن تتنافس مع سردية كبرى تقوم على مراجعة هيرماس. فثمة نظرية بديلة أوروبية وإسلامية تبرز حتى داخل الغرب نفسه (وهي نظرية تبنى أيضا على التحدى الذى يواجه مشاركة السكان المنحدرين من أصول إسلامية فى الحياة العامة الأوروبية). وكلاهما يملك إمكانية تطوير مدى نظرى عام، لا يقتصر على منطقة محددة أو حضارة محددة، ولكنه يمتد إلى الغرب وبقية العالم (Salvatore 2006). ولقد حاولت الجينولوجيا التى أسس لها هذا العمل، وبعيدا عن اتخاذ موقف معاد للنظرية، حاولت أن تضع معالم إمكانية بل وضرورة قيام نظريات متداخلة ومتصارعة ومتحاوره حول المجال العام.

الهوامش

جذور مفهوم المجال العام

(١) ومع ذلك فإن إدماج وجهة نظر ما بعد بروتستانتية حول الدين كمصدر داخلي للأخلاق في نموذج هيرماس سوف لا يحطمه بقدر ما يقويه. فسوف يخفف ذلك من مظاهر الجدل الكامن في النموذج بين النطاق الداخلي الخاص والنطاق المعلن العام. لقد عالج هيرماس الدين بشكل متكرر في أعماله الأخيرة (١٩٩٧)، هذا إذا غضضنا الطرف عن حوار مع جوزيف راتزجر (Habermas and Ratzinger 2004). كما كان الدين أحد اهتماماته في الخطبة التي ألقاها في أثناء تسلمه لجائزة السلام من الهيئة الألمانية للكتاب في أكتوبر ٢٠٠١م. حقيقة أن هذا الاهتمام قد ظهر بعد ١١ سبتمبر، ولكن اهتمام علماء الاجتماع الديني وحتى علماء theology بنظريته يرجع إلى مناظراته حول نظرية الفعل الاتصالي، انظر: (Arens 1989; 1998; Browning and Schlusser 1992; Mendieta 2000). ومن الأهمية بمكان أن ندرس كيف تحولت فكرة الدين من داخل التراث الأنجلو - أمريكي وبعض أشكال الفكر التنويري إلى أداة لتحديد صور الجدل بين الداخل والخارج في إطار التحولات السياسية والاجتماعية الاقتصادية الأساسية (انظر على وجه الخصوص الفصلين الأول والسادس).

(٢) يمكن للمرء أن يفترض أن حركة ١٩٦٨م السياسية الاجتماعية قد ساهمت في تفسير اهتمام هيرماس بفيكو وتقوية الأسباب التي جعلته يهاجم هرمنوطيقا جادامر على أنها المعقل الأخير للدفاع عن سلطة التراث، ومن الملاحظ أيضا أن هيرماس قد انشغل بفيكو أثناء الفترة التي تأثر فيها بماركس.

الفصل الأول: الدين والحضارة وإعادة تعريف التراث

(١) ليس هنا مكان الانخراط في هذا النوع من الجينولوجيا، التي تذهب أبعد مما يذهب المنظرون الأمريكيون وتمتدح الفلاسفة الاجتماعيين الألمان من القرنين التاسع عشر والعشرين (بما في ذلك هيجل وكاسيرر). ويعد هذا سبباً إضافياً لقولنا بأنه ثمة إمكانية للخطأ إذا ربطنا بين هذا النوع من المداخل النظرية وبين النزعة الشعبوية، ويمكن النظر على وجه الخصوص في حالة روبرت بيلاه R. Bellah ليس فقط بسبب مركزية فكره في مساعي علم الاجتماع الأمريكي لمعالجة نظرية التحديث، ولكن أيضاً بسبب اعتماده المبكر (متوازياً وربما متحاوراً مع إيزنشتات Eisenstadt) على مفهوم كارل ياسبرز عن العصر المحوري (Bellah 1964) ولمعرفة تأثيره كعلم اجتماع ديني وكفكر (انظر أيضاً: (Alexander and Sherwood 2002).

(٢) ثمة احتراز وتجاوز في استخدام مفهومي الأهداف telos والتفكير العملي Phronesis في هذا العمل. إن علاقة النظرية الاجتماعية المعاصرة بهذين المفهومين الكلاسيكيين هي علاقة غامضة، فبينما تنجـ النظرية الاجتماعية في طموحها العام إلى التقليل من استخدامهما أو تستخدمهما على نحو مطلق (تمثل نظرية هبرماس حول الفعل الاتصالي نموذجاً جيداً)، إلا أنهما يظهران بشكل ملح، لا بوصفهما من المفاهيم، بل بوصفهما يجسدان الحاجة إلى إعادة بناء النظرية الاجتماعية على أسس جديدة. فعلى سبيل المثال، شكل أحد المفهومين اسماً لمجلة علم اجتماع تقدمي هي مجلة (Telos) وكان المفهوم الثاني (Phronesis) هو اسم لسلسلة كتب ظهرت على نحو مواز. وطالما كان هدفي من القسم الأول من هذا الكتاب (الفصل الأول والثاني) مقصوراً على إعادة بناء فكرة سوسيولوجية مقبول حول التراث، فقد كانت الإشارة إلى هذين المفهومين مفيدة، حيث كانا جزءاً لا يتجزأ (بـل آلية محرّكة) لفكرة التراث نفسها كفكرة تاريخية متمركزة في المنطقة الحضارية الأوروبية المتوسطة. وليس هناك حاجة أن نبالغ أو نقل من هاتين الفكرتين، فطالما أن الهدف النهائي لهذا العمل هو تسييد جينولوجيا للمجال العام (انظر الفصلين الخامس والسادس) بالاعتماد على تحليل التراثات كميادين للتفكير العام (الفصلين الثالث والرابع)، فإن مهمة توطين مفهومي التفكير العملي والغايات (الكلاسيكيين) في تكوين مفهوم الفعل والفعل التواصلية يعد شيئاً أساسياً لهذه الجينولوجيا.

- (٣) إن تمحيص فكرة التراث كأداة لبناء جيولوجيا للمجال العام، وتطبيق المدخل الجينولوجي على تحليل تراثات بعينها يجب أن يتم بالتوازي. ولقد كنت انتقل بين هذين الأسلوبين لأسباب تتعلق بالعرض، مع إعطاء أولوية للتراث.
- (٤) طبق بورديو، على عكس وجهة النظر هذه، أفكاره الرئيسية حول الحقل، والمصلحة، ورأس المال على "الحقل الديني" (Bourdieu 1971)، في الوقت الذي تعامل فيه مع كل أنواع المصالح، على أنها تشابه من حيث الشكل في توجيهها الأسلي للحصول على الثروة أو حتى القوة (Calhoun 1993: 71).

الفصل الثانی: تجسير الخيال، والممارسة والخطاب

- (١) سوف يتضح ماذا نقصد بكلمة "شعري" Poetic فى الفصل الخامس عند مناقشة نظرية فيكو.
- (٢) لقد تأثرت فكرة ماكنتيير عن الممارسة الاجتماعية بأراء فيتجنشتين (Knight 1998: 10). إن اقتراب مفهوم ماكنتيير حول التراث من مفهوم فيتجنشتين حول شكل الحياة قد اعترف به ماكنتيير نفسه (MacIntyre 1988: 391)، وتم تمحيصه من خلال كتاب آخرين بنفس الطريقة (انظر: Shotter 1996).
- (٣) اقتبس جواس (114: [1986] 1991) هذه الفقرة أيضا.
- (٤) أوضحت وجهة نظر ماكنتيير توافقاً مع المدخل الذى توخاه هيرماس خاصة فى أعماله الأخيرة (Habermas 1996 [1992]).
- (٥) "إن جانباً كبيراً من الفعل الإنسانى يحدث كلما كان الفاعل قادراً على الفهم وأن يدرك ذاته على أنها جزء من "النحن" (Taylor 1999: 36).
- (٦) يبدو أنه لم يوجد حوار متبادل، أو حتى قراءة متبادلة، بين هيرماس وإلياس Elias هذا على الرغم من الحقيقة التى مفادها أنهما تعاملتا، فى جزء كبير من أعمالهما، مع نفس الظاهرة، أعنى عملية تباين الثقافة البرجوازية فى فرنسا وألمانيا فى القرن الثامن عشر.

الفصل الثالث: التفكير العام للفرد العادي

(١) بالاتساق مع المدخل الجينولوجي الذي اتخذته في هذا العمل، فإنني أحلل النهضة المحورية وفكر ممثليها الكبار (خاصة الأكويني فيما يتصل بالفكر اللاتيني المسيحي والشاطبي فيما يتصل بالفكر الإسلامي السني: انظر الفصل الرابع) عبر عيون التأويل الذي قدمه نقاد نفس هذه التراث من مفكري القرن العشرين: الأسداير ماكنثير وإيرك فوجيلين فيما يتصل بالذات الكاثولوكي. وفازلور رحمان f. Rahman، وخالد ماسود k. Masud في التراث الإسلامي (انظر الفصل الرابع). وبالاختلاف عن المفكرين المحدثين الذين تم الحديث عنهم في الفصلين الخامس والسادس، فإنني هنا أشير بشكل مباشر إلى فكر الإكويني والشاطبي وركز على إعادة القراءة النقدية التي تكشف عن الطريقة التي فهم بها الدارسون المعاصرون هذا التراث وكيف أعادوا استحضاره وتمثله.

(٢) لقد أكد منظرون اجتماعيون عديدون (انظر على سبيل المثال: Chiot 1985; Mann 1986; santoro2003 [1999]) على أهمية هذه المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى خاصة التحولات التي ظهرت في القرن الثالث عشر والتي ارتبطت بالحركات الدينية الجديدة والطوائف الرهبانية وما تركته من أثر على مسارات التحول في أوروبا. لقد كانت مجليات النهضة المحورية في أواخر العصور الوسطى جزءاً لا يتجزأ من حركة عالمية أوسع، حاولت أن توفق بين التحديات والتي تبلورت عبر المواجهة مع سكان بدو لم يتأثروا بتراث محوري (انظر: Pollock 1998; Wittrock 2001; Rahimi2006). لقد كان تحليل هذه التحولات ينطلق من - ويحاول إعادة تفسير - تأويل فيبر لظهور المسار الأوروبي الخاص بالحدثة على أنها خليط من ثورات إقطاعية وبابوية وحضرية وخاصة ظهور الجامعة الأوروبية (Nelson 1981; Arjomand 1999). إن فشل فيبر في تقديم تحليل شامل لكل من الكاثوليكية والإسلام في العصور الوسطى كترائين خطابين هما مجليات نظامية معقدة (Friedrich Silber 1987; Walker Bynum 1995; Salvatone 1996; Schluchter 1987). إن هذا الفشل قد نتج عنه إفراط في التأكيد السوسيولوجي على الإصلاح البروتستانتي على أنه العامل الحاسم في التحولات ما بعد المحورية. والذي أثر على ظهور الحدثة.

(٣) ومع ذلك، فإننا لا يمكن أن ننكر إمكانية حدوث توترات كامنة. وكما أشار ماكنثير فإن صياغات الأكويني تتفق بشكل خاص مع التأملات حول أشكال الحياة الاجتماعية الاقتصادية التي يمكن أن تكون بديلة للمجتمع المدني التجاري الذي كان يجب أن يظهر في المرحلة الناضجة للرأسمالية (انظر

الفصل السادس)، ومن ثم فقد كان لها علاقة بإمكانية وجود "طريق لم يتخذة" "Road no taken" ماركس في كتابه "أطروحات حول فيورباخ" (انظر الفصل الأول، MacIntyre 1994).

(٤) ذهب ماكنثير، وهو يتحدث من خلال منظور أصيل لدرس التراث الكاثوليكي، إن أهم إسهام في تراث الأكويني لا نجد له صدى في أعمال علماء اللاهوت التوماويين القدماء منهم والمحدثين (MacIntyre 1990). فالقول بأن كهنة الدومينكان قد زرعوا بذورا للفكرة الحديثة حول المجال العام، هذا القول يعد من ثم مجال اهتمام بحثي أوسع من جانب النظرية الاجتماعية النقدية (Finnis 2001; Milbank and Pickstock 1998) وبصرف النظر عن اهتمام الاتجاه الذي يعرف الآن بالتوماوية الجديدة بهذا البعد، فأن هذا البعد في أعمال الأكويني يمكن أن يعتبر بعدا حاسما في وضع أساس لمدخل بديل للمفاهيم المتصلة بالنزعة الجمهورية الشعبوية والنزعة الفردية الليبرالية في فهم الرابطة الاجتماعية والتفكير العام. كما لم ينظر إلى تراث الأكويني أبداً على أنه التراث الحصري للكنيسة الكاثوليكية. وربما يكون قد ترك أثراً على بعض تيارات الطائفة الإسكتلندية في القرن السابع عشر، والتي ظهرت قبل ظهور ما سمي بالتقوير الإسكتلندي. (انظر: MacIntyre 1988، والفصل السادس).

(٥) إن هذه النقطة الجوهرية في نظرية الأكويني سوف يتم تطويرها عند فيكو بأسلوب أنثروبولوجي وسوسيولوجي أكثر قوة يتخلص من الإشارات النيولوجية ويكشف بجلاء وشفافية عن إمكانيتها لتقديم بديل، لنظرية أوروبية في المجال العام (انظر الفصل الخامس والخاتمة).

(٦) للوفاء بمتطلبات التحليل الجينولوجي للمجال العام، فإن استخدام الأكويني لفكرة "التعدد" Multitude يستحق اهتماما أكبر، وذلك أيضاً بسبب أن هذا المفهوم قد أعيد تقييمه حديثاً عبر المداخل التي تسعى إلى تضمين مفهوم للمجال العام عبر الموقف، الذي يتحدد من خلال الهيمنة الليبرالية بعيدة المدى داخل الحداثة، الذي يوجد فيه العلنية دون وجود مجال عام، أي وجود وظيفة منظمة محرومة من الأسس الخاصة بها في الفعل الاتصالي متجه على نحو تضامني (Virno 2002) (29-32: [2001]). ولقد عالجت هذه النقطة في الفصل السادس وفي الخاتمة. ويكفي هنا أن نذكر أنه بينما تسعى بعض الدراسات إلى تمجيد سبينوزا (انظر الفصل الخامس) على أنه المنظر الحديث لفكرة التعدد، إلا أنها تهمل الإسهام الأساسي للأكويني في نفس المجال (مع الاستثناء من ذلك [1990] 1993 Agamben).

الفصل الرابع: المسعى الجمعي لتحقيق الخير العام:

(١) في هذا الفصل سوف أولى اهتماما خاصا لأعمال فازلور رحمان وخالد ماسود باعتبارهما اثنين من المفسرين المحدثين للتراث الخطابي، أي التراث السني الإسلامي، جنبا إلى جنب مع نظرائهما ماكنتير وإيرك فوجلين اللذين أشرت إليهما في الفصل الثالث، عند تحليلي للتراث المسيحي اللاتيني. ولا يجب أن ننظر إلى مدخلهما نظرة سطحية، ولكن يجب النظر إليه كجزء من جنيولوجيا التراث التي كتبوا عنه من الداخل.

(٢) تعتبر كلمة "أرثوذكسي" هنا ترجمة غير دقيقة لكلمة "سني" وهي صفة من السنة، وهي فكرة، كما يتضح حتى الآن، تشبه فكرة التذمت doxa ولكنها لا تتماثل معها بشكل كامل، حيث إن كلمة سنة تتضمن عملية أكثر تعقيدا وأكثر ميلا إلى الاتفاق لبلورة المذهب.

(٣) ظهر هذا على وجه الخصوص من خلال أعمال سبينوزا، وهو مفكر من يهود السفرديم، وهو وريث التراث النظري الأكثر ثراء في الأندلس، والذي منه فرت عائلته بسبب الاضطهاد المسيحي (انظر الفصل الخامس).

(٤) يعتبر المذهب الحنبلي هو المذهب الوحيد بين المذاهب الأربعة الذي احتفظ - حتى بعد فترة النهضة المحورية - بوظيفة محرقة كمصدر للحركات الاجتماعية الدينية التي تقوم على التضامن، جنبا إلى جنب مع الطرق الصوفية، في الوقت الذي فقدت فيه المذاهب تماسكها كحركات بحلول القرن الثاني عشر الميلادي (Levtzion 2002: 109). ومن هنا فليس من المستغرب أن يكون المصلح الحنبلي الرائد ابن تيمية - والذي أشارنا إليه أنفا - والذي ساهم مساهمة فعالة في رسم معالم فكرة الشريعة واستقرارها، كان أيضا صوفيا، هذا على الرغم من أنه كان يؤكد على إدانة الممارسات والمذاهب الصوفية التي لا تتفق مع الأصول القرآنية للثقوى، والتي تتجذر في الثقافة الشعبية غير الإسلامية (Makdisi 1974).

(٥) كان هؤلاء من الحكام الذين لم تستقر سلطتهم على أساس من الشريعة الدينية المباشرة على العكس من الخليفة الذي كان من حيث المبدأ - خليفة محمد - كقائد للهيئة السياسية للجماعة الإسلامية.

(٦) قد يكون من الأهمية بمكان، وأن كان هذا الموضوع لا يتعلق بنطاق العمل الحالي، أن نحاول عقد مقارنة فيبرية للمسارات التي سارت فيها عملية التشكل النظامي للأبنية الحضارية للحكم الذاتي أو نقص هذا الحكم أو عدم تواجده (انظر Arjomand 1998; 1999).

(٧) سوف يكون هذا نوعا من التبسيط "لاكتشاف" كتاب عديدين داخل الحداثة الأوروبية، وهو اكتشاف عارضه فيكو بقوة (انظر الفصل الخامس).

الفصل الخامس: انفجار التراثات وإعادة تعريف الحس المشترك

(١) انظر وجهة نظر مخالفة لوجهة نظر هيرماس حول دور الأسطورة في تشكيل الاتصال، انظر (Bertland 2000).

(٢) "أنا انظر إلى كلمة السلطة بمعناه الأولي الذي يتصل بالملكية، وهو المعنى الذي يستخدم دائما في القانون الروماني الذي يسمى بالمدونة الاثني عشرة (أو الجداول الاثنا عشرة). ومن ثم ففي القانون الروماني المدني، يطلق على الأفراد الذين لهم حقوق الملكية. يطلق عليه الأوتوقراط (Vico 1999[1744]: 150).

(٣) وغالبا ما تتوج هذه السلطة بشخصية نظامية محددة تشرف على عملية التبادل وتواجه القوضي المحتملة مثلما هو الحال في المفهوم الإغريقي حول الحارس agoranomos أو المفهوم الإسلامي حول المحتسب (Crone 1987: 108). وليس من قبيل الصدفة أن نجد أن وظيفة المحتسب التي هي الحسبة قد تساوت مع الأمر الإسلامي الأساسي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو أمر أساسي في الشريعة لا يقتصر فقط على عملية البيع والشراء.

الفصل السادس: المجال العام الحديث.. تحويل العقل العملي إلى اتصال إجرائي

- (١) قد يبدو مدهشاً أن يشير هتشنسون Hutcheson على نحو متعدد إلى نظم جستنيان وهي السلطة الرئيسية في تراث القانون الروماني والتي تم توارثها عبر القرون الوسطى (MacIntyer 1988:282-83).
- (٢) لقد كانت وجهة نظر لوك على النحو التالي: كيف يمكن أن نتق في شريك للتعاقد إذا كان من الملحدين ولا يخاف من العقاب الوحيد لعدم الوفاء بالوعد وهو غضب الله؟ وأيضاً كيف يمكنك أن تتق في شخص كاثوليكي إذا ما كان يطيع البابا فقط؟
- (٣) يحاول عمل سليجمان أيضاً أن يسهل فهم كيف أن تراث المدرسة النظرية التي سيطرت على المسار العام للنظرية الاجتماعية حتى وقت متأخر قد أعاق إعادة اكتشاف المجتمع المدني والمجال العام في حقبة السبعينيات (Seligman 1992, 1997; 2000).

REFERENCES

- Abaza, Mona, and Georg Stauth. 1988. "Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique." *International Sociology* 3, 4: 343-64.
- Agamben, Giorgio. 1993 [1990]. *The Coming Community*, trans. Michael Hard, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1998 [1995]. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford, CA: Stanford University Press.
- , 2000. *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Albiac, Gabriel. 1987. *La sinagoga vacia. Un estudio de las fuentes marrams del espinosismo*, Madrid: Hiperion.
- Alexander, Jeffrey C., and Steven J. Sherwood. 2002. "Mythic Gestures: Robert N. Bellah and Cultural Sociology." In *Meaning and Modernity. Religion, Polity, and Self*, ed. Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven Tipton, Berkeley: University of California Press.
- Apel, Karl-Otto. 1978 [1963]. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn: Bouvier.
- , 1972. "Communication and the Foundations of the Humanities." *Acta Sociologica* 15, 1: 7-26.
- , 1988. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto, and Marcel Niquet. 2002. *Diskursethik und Diskursanthropologie*, München: Karl Alber Freiburg.
- Aquinas, Thomas. 1981 [1265-1273]. *Summa Theologiae*, 22 vols., Westminster, MD: Christian Classics.
- , 1975 [1259-1265]. *Summa Contra Gentiles*, 5 vols., Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Arens, Edmund, ed. 1989. *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, Düsseldorf: Patmos.
- , 1998. "Das religiöse Verständnis der Theorie des kommunikativen Handelns." In *Religion als Kommunikation*, ed. Hermann Tyrell, Volkhard Krech, and Hubert Knoblauch, Würzburg: Ergon, 241-72.
- Ariès, Philippe. 1962 [1960]. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, trans. Robert Baldick, New York: Vintage Books.

- Arjomand, Said Amir. 1998. "Philanthropy, the Law, and Public Policy in the Islamic World before the Modern Era." In *Philanthropy in the World's Traditions*, ed. Warren F. Ilchman, Stanley N. Katz, and Edward L. Queen II, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 109-32.
- Arjomand, Said Amir. 1999. "The Law, Agency and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to the Fifteenth Century." *Comparative Studies in Society and History* 41, 2: 263-93.
- Arnason, Johann P. 2001. "Civilizational Patterns and Civilizing Processes." *International Sociology* 16, 3: 387-405.
- , 2003a. "East and West: From Invidious Dichotomy to Incomplete Deconstruction." In *Handbook of Historical Sociology*, ed. Gerard Delanty, Engin Isin, and Margaret Somers, London: Sage, 220-234.
- , 2003b. *Civilizations in Dispute. Historical Questions and*
- , 2005. "The Axial Age and Its Interpreters: Reopening a Debate." In *Axial Civilizations and World History*, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 19-49.
- , 2006a. "Marshall Hodgson's Civilizational Analysis of Islam: Theoretical and Comparative Perspectives." in *Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives*, vol. 7, *Yearbook of the Sociology of Islam*, ed. Johann P. Arnason, Armando Salvatore, and Georg Stauth, Bielefeld: Transcript; New Brunswick, NJ: Transaction, 23-47.
- , 2006b. "The Emergence of Islam as a Case of Cultural Crystallization: Historical and Comparative Reflections." In *Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives*, vol. 7, *Yearbook of the Sociology of Islam*, ed. Johann P.
- Arnason, Armando Salvatore, and Georg Stauth, Bielefeld: Transcript; New Brunswick, NJ: Transaction, 95-122.
- Arnason, Johann P., Armando Salvatore, and Georg Stauth. 2006. *Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives*, vol. 7, *Yearbook of the Sociology of Islam*. Bielefeld: Transcript; New Brunswick, NJ: Transaction.
- Asad, Talal. 1986. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC Georgetown University (Center for Contemporary Arab Studies).
- , 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
- , 1999. "Religion, Nation-State, Secularism." In *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, ed. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, Princeton: Princeton University Press, 188-92.
- , 2003. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press. Assmann, Jan. 2002 [2000].

Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa, München: Carl Hanser.

- , 2005. 'Axial 'Breakthroughs' and Semantic 'Relocations' in Ancient Egypt and Israel." In *Axial Civilizations and World History*, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 133-56.
- Ayubi, Nazih. 1995. "Rethinking the Public/Private Dichotomy: Radical Islam and Civil Society in the Middle East." *Contention*, 4: 79-106.
- Bakhtin, M. M. 1993. *Towards a Philosophy of the Act*, Austin: University of Texas Press.
- Balibar, Etienne. 1997 [1985]. "Jus-Pactum-Lex: On the Constitution of the Subject in the Theologico-Political Treatise." In *The New Spinoza*, ed. Warren Montag and Ted Stolze, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Bams, Barry. 2001. "Practice as Collective Action." In *The Practice Turn in Contemporary Theory*, ed. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny, London and New York: Routledge, 17-28.
- Bellah, Robert N. 1964. "Religious Evolution." *American Sociological Review* 29:358-74.
- , 1970. *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York: Harper and Row.
- , 1992 [1975]. *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. and Philip E. Hammond, eds. 1980. *Varieties of Civil Religion*, San Francisco: Harper and Row.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, and Steven M. Tipton. 1985. *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press.
- , 1992. *Situating the Self*, New York: Routledge.
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday.
- Bergmann, Werner. 1985. "Das frühe Monchtum als soziale Bewegung." *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 37: 30-59.
- Bertrand, Alexander. 2000. "Habermas and Vico on Mythical Thought." In *Perspectives on Habermas*, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 71-87.
- Bourdieu, Pierre. 1971. "Genese et structure du champ religieux." *Revue française de Sociologie* 12: 295-334.

- , 1977 [1972]. *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Stanford, A: Stanford University Press.
- , 1990 [1980]. *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, and Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bouveresse, Jacques. 1999. "Rules, Dispositions, and the Habitus." In *Bourdieu: A Critical Reader*, ed. Richard Shusterman, Oxford: Blackwell, 45-63.
- Boyte, Harry C. 1992. "The Pragmatic Ends of Popular Politics." In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 340-55.
- Brague, Rémi. 2002 [1992]. *Eccentric Culture: A Theory of Western Civilization*, South Bend, IN: Saint Augustine's Press.
- Brown, Peter. 1984. "Late Antiquity and Islam: Parallels and Contrasts." In *Moral Conduct and Authority. The Place of Adah in South Asian Islam*, ed. Barbara Metcalf, Berkeley: University of California Press, 23-37.
- Browning, Don S., and Francis Schlisser Fiorenza. 1992. *Habermas, Modernity and Public Theology*, New York: Crossroad.
- Buber, Martin. 1983 [1936; 1958]. *Icb und Du*, Heidelberg: Lambert Schneider.
- , 1992. *On Inter subjectivity and Cultural Creativity*, ed. and with an introduction by Shmuel N. Eisenstadt, Chicago: University of Chicago Press.
- Burchell, Graham. 1991. "Peculiar Interests: Civil Society and Governing 'the System of Natural Liberty.'" In *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, Chicago: The University of Chicago Press, 119-50.
- Burke, Kenneth. 1961. *The Rhetoric of Religion. Studies in Sociology*, Berkeley: University of California Press.
- Calhoun, Craig. 1992. "Introduction." In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 1-48.
- , 1993. "Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity." In *Bourdieu: Critical Perspectives*, ed. Craig Calhoun, Edward LiPuma, and Moishe Postone, Cambridge, UK: Polity Press, 61-88.
- Carnevali, Giorgio. 2001. *Dell'amiciziapolitica. Tra teoria e storia*, Rome and Bari: Laterza.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- , 2001. "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam." *Social Research* 68, 4: 1041-80.
- Chambers, Simone, and Will Kymlicka, eds. 2002. *Alternative Conceptions of Civil Society*. Princeton: Princeton University Press.

- Chiot, Daniel. 1985. "The Rise of the West." *American Sociological Review* 56: 181-95.
- Chittick, William C. 1992. *Faith and Practice of Islam. Three Thirteenth Century Sufi Texts*. Albany, NY: SUNY Press.
- Cohen, Jean L., and Andrew Arato. 1992. *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, MA: MIT Press.
- Cook, Michael. 2000. *Commanding Good and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, Barry. 1998. "Editor's Introduction." *The History of Political Ideas*, vol. 6, *Revolution and the New Science*. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 24, Columbia, MO: University of Missouri Press, 1-22.
- Crone, Patricia. 1987. *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Crone, Patricia; and Martin Hinds. 1986. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Crossley, Nick, and John Michael Roberts, eds. 2004. *After Habermas: New Perspectives on the Public Sphere*, Oxford: Blackwell.
- D'Emilia, Antonio. 1953. "Roman Law and Muslim Law (Comparative Outline)." *East and West* 4, 2. Danesi, Marcel. 1995. *Giambattista Vico and Anglo-American Science. Philosophy and Writing*, Berlin: Mouton De Gruyter.
- Dewey, John. 1927. *The Public and Its Problems*, New York: Henry Holt. Doody, John. 1991. "MacIntyre and Habermas on Practical Reason." *American Catholic Philosophical Quarterly* 65:143-58.
- Dumont, Louis. 1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dunn, John. 1969. *The Political Theory of John Locke*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Eickelman, Dale F. 2002. "Foreword: The Religious Public Sphere in Early Muslim Societies." In *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 1-8.

- Eickelman, Dale R, and Armando Salvatore. 2002. "The Public Sphere and Muslim Identities." *European Journal of Sociology* 43, 1: 92-115.
- Eisenstadt, Shmuel N. 1982. "The Axial Age: The Emergence of Transcendental Visions and the Rise of Clerics." In *European Journal of Sociology* 23,2: 294-314.
- , 1985. "Comparative Liminality: Liminality and Dynamics of Civilization." *Religion* 15: 315-38.
- , 1986. "Introduction: The Axial Age Breakthroughs: Their Characteristics and Origins." In *The Origins and the Diversity of Axial Age Civilizations*, ed. Shmuel N. Eisenstadt, Albany, NY: SUNY Press, 1-25.
- , 1992. "Introduction. Intersubjectivity, Dialogue, Discourse, and Cultural Creativity in the Work of Martin Buber." In *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, ed. and with an introduction by Shmuel N. Eisenstadt, Chicago: University of Chicago Press, 1-22.
- , 1998. *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderns und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- , 2000a. "Fundamentalist Movements in the Framework of Multiple Modernities." In *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space*, ed. Almut Hofert and Armando Salvatore, Brussels, Berlin, and Oxford: P.I.E.-Peter Lang, 175-96.
- , 2000b. "Multiple Modernities." In *Daedalus (Multiple Modernities)*, 129, 1: 1-29.
- , 2001. "The Civilizational Dimension of Modernity. Modernity as a Distinct Civilization," *International Sociology* 16, 3: 320-40.
- , 2002. "Concluding Remarks: Public Sphere, Civil Society, and Political Dynamics in Islamic Societies." In *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 139-61.
- , 2003. *Comparative Civilizations and Multiple Modernities. A Collection of Essays*, Ixiden and Boston: Brill. Eisenstadt, Shmuel N., and Bernhard Giesen. 1995. "The Construction of Collective Identity" *European Journal of Sociology* 36, 1: 72-102. Eisenstadt, Shmuel N., and S. R. Graubard, eds. 1973. *Intellectuals and Tradition*, New York: Humanities Press.
- Eisenstadt, Shmuel N., and Louis Roniger. 1984. *Patrons, Clients, and Friends*, Cambridge: Cambridge University Press. Eisenstadt, Shmuel N., Wolfgang Schluchter, and Bjorn Wittrock, eds. 2000. *Public Spheres and Collective Identities*, New Brunswick, NJ: Transaction.

- Elias, Norbert. 1976 [1939]. *Über den Prozess der Zivilisation*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Elkana, Yehuda. 1986. "The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece." In *The Origins and the Diversity of Axial Age Civilizations*, ed. Shmuel N. Eisenstadt, Albany, NY: SUNY Press, 40-64.
- Fassò, Guido. 1971. *Vico e Grozio*, Napoli: Guida.
- Finnis, John. 1998. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Flyvbjerg, Bent. 2001. *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How it Can Succeed Again*. Oxford and New York: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 1979. "Civil Society" and "Interest." Lecture, Paris: Collège de France, April 4 (English transcript).
- Foucault, Michel. 1991. "Governmentality." In *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller, Chicago: University of Chicago Press, 87-104.
- Fowden, Garth. 1993. *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton: Princeton University Press.
- Fraser, Nancy. 1989. *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1992. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 69-98.
- , 1997. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Post socialist" Condition*. New York: Routledge.
- Friedrich Silber, Iliana. 1995. *Virtuosity, Charisma and Social Order. A Comparative Sociological Study of Monasticism in Theravada Buddhism and Medieval Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gauchet, Marcel. 1997 [1985]. *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*, trans. Oscar Burge, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest. 1981. *Muslim Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- , 1991. *Plough, Sword, and Book*, London: Palladin.
- Gerber, Haim. 1994. *State, Society and Law in Islam. Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany, NY: SUNY Press.
- , 2002. "The Public Sphere and Civil Society in the Ottoman Empire." In *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 65-82.
- Giddens, Anthony. 1994. "Living in a Post-traditional Society." In *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, ed. Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash, Cambridge, UK: Polity Press, 56-109.

- Gobetti, Daniela. 1997. "Humankind as a System: Private and Public Agency at the Origins of Modern Liberalism." In *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, ed. Jeff Weintraub and Krishan Kumar, Chicago: University Press of Chicago, 103-32.
- Goldziher, Ignaz. 1961 [1889-1890]. *Muhammedanische Studien*, 2 vols., Hildesheim: Georg Olms.
- Haakonssen, Knud. 1981. *The Science of a Legislator: The Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- , 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 1977 [1970]. "A Review of Gadamer's *Truth and Method*." In *Understanding and Social Inquiry*, ed. F. R. Dallmayr and T. A. McCarthy, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 335-63.
- , 1978 [1963]. *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1986 [1970]. "Hermeneutics and the Social Sciences." In *The Hermeneutics Reader: Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*, ed. Kurt Mueller-Vollmer, Oxford: Basil Blackwell, 293-319.
- , 1984 [1981]. *The Theory of Communicative Action*, vol. i, *Reason and the Rationalization of Society*, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- , 1987 [1981]. *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, *Life world and System: A Critique of Functionalist Reason*, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press.
- , 1989 [1962]. *The Structural Transformation of the Public Sphere*, trans. Thomas Burger, Cambridge, UK: Polity Press.
- , 1990. "Vorwort zur Neuauflage," *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp.
- , 1991 [1986]. "A Reply." In *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's "The Theory of Communicative Action"*, ed. Axel Honneth and Hans Joas, Cambridge, UK: Polity Press, 214-94.
- , 1992. "Further Reflections on the Public Sphere." In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press, 421-61.
- , 1996 [1992]. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehg, Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, Jürgen and Joseph Ratzinger. 2004. *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, ed. and with an introduction of Florian Schuller, Freiburg: Herder.
- Hall, John, ed. 1995. *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Boston: Polity Press.

- Hallaq, Wael B. 1986. "On the Authoritativeness of Sunni Consensus." *International Journal of Middle East Studies*, 18: 427-54.
- , 1989. "The Use and Abuse of Evidence: The Question of Provincial and Roman Influence on Early Islamic Law." *Journal of the American Oriental Society*, no: 79-91.
- , 2001. *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Heelas, Paul, Scott Lash, and Paul Morris, eds. 1996. *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity at a Time of Uncertainty*, Cambridge, MA: Blackwell.
- Hefner, Robert W. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton: Princeton University Press.
- Hennis, Wilhelm. 1987. *Max Webers Fragestellung: Studien Zur Biographie Des Werks*, Tübingen: Hans Mohr.
- Henry, Paget. 2000. "Myth, Language, and Habermasian Rationality: Another Africans Contribution." In *Perspectives on Habermas*, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 89-111.
- Hobbes, Thomas. 1996 [1651]. *Leviathan*, ed. and with an introduction and notes By J. C. A. Gaskin, Oxford: Oxford University Press.
- Hodgson, Marshall G. S. 1974, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, vol. I, *The Classical Age of Islam*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Hoexter, Miriam. 2002. "The Waqf and the Public Sphere." In *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 119-38.
- Hoexter, Miriam, and Nehemia Levtzion. 2002. "Introduction." In *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 9-16.
- Höfert, Almut, and Armando Salvatore. 2000. "Introduction. Beyond the Clash of Civilisations: The Transcultural Politics between Europe and Islam." In *Between Europe and Islam: Shaping Modernity in a Transcultural Space*, ed. Almut Höfert and Armando Salvatore, Brussels, Berlin, and Oxford: P.I.E.-Peter Lang, 13-35.
- Hollis, Martin. 1998. *Trust Within Reason*, Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Hollweck, Thomas A., and Ellis Sandoz. 1997. "General Introduction to the Series." *The History of Political Ideas*, vol. 1, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*. In *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 19, Columbia, MO: University of Missouri Press.

- Hösle, Vittorio. 2001. "Moralphilosophische Erfahrungen mit soziologischen Relativismen. Anmerkungen zur Philosophie der Geschichte der Sozialwissenschaften." *Essener Unikate*, 16: 89-99.
- Houston, Christopher. 2004. "Islam, Castoriadis and Autonomy" *Thesis Eleven*, no. 76: 49-69.
- Humphreys, S. C. 1975. " 'Transcendence' and Intellectual Roots: The Ancient Greek Case." In *Daedalus (Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C)* 104, 2: 91-118.
- , 1986. "Dynamics of the Greek Breakthrough: The Dialogue between Philosophy and Religion." In *The Origins and the Diversity of Axial Age Civilizations*, ed. Shmuel N. Eisenstadt, Albany, NY: SUNY Press, 92-110.
- Hurvitz, Nimrod. 2002. "The Mibna (Inquisition) and the Public Sphere." In *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 17-29.
- Hutcheson, Francis. 2002 [1728]. *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections: With Illustrations on the Moral Sense*, ed. and with an introduction by Aaron Garrett, Indianapolis: Liberty Fund.
- Hutter, Horst. 1978. *Politics as Friendship: The Origins of Classical Notions of Politics in the Theory and Practice of Friendship*, Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press.
- Israel, Jonathan I. 2001. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- Jacobitti, Edmund E. 1983. "From Vico's Common Sense to Gramsci's Hegemony." In *Vico and Marx, Affinities and Contrasts*, ed. Giorgio Tagliacozzo. Atlantic Highlands: Humanities Press, 367-87.
- , 1996. "Community, Prereflective Virtue, and the Cyclopean Power of the Fathers: Vico's Reflections on Unintended Consequences." *Historical Reflections/Reflexions Historiques* 22,3: 495-515.
- Jaspers, Karl. 1953 [1949]. *The Origin and Goal of History*, New Haven, NJ and London: Yale University Press.
- Jensen, Henning. 1971. *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Joas, Hans. 1991 [1986]. "The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism." In *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas's "The Theory of Communicative Action,"* ed. Axel Honneth and Hans Joas, Cambridge, UK: Polity Press, 97-118.
- Jonsen, Albert R., and Stephen Toulmin. 1988. *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Juynboll, Gautier H. A. 1983. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.

- , 1987. "Some Ideas on the Development of Sunna as a Technical Term in Early Islam." *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 10: 97-118.
- , 1996. *Studies on the Origins and Uses of Islamic Hadith*, Brookfield, VT: Variorum. Kallscheuer, Otto. 1994. *Gottes Wort und Volkes Stimme, Glaube Macht Politik*, Frankfurt: Fischer.
- Kant, Immanuel. 1963 [1784]. "What is Enlightenment?" In *On History*, ed. And with an introduction by Lewis White Beck, Indianapolis Bobbs-Merrill, 3-10.
- , 1983 [1795]. "Zum ewigen Frieden, Anhang II: Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transzendentalen Begriffe des öffentlichen Rechts." In *Werke*, vol. 9, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 244-51.
- Kelly, Michael. 1989-1990. "MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics." *The Philosophical Forum* 21, 1-2: 70-93.
- Knight, Kelvin. 1998. "Introduction." In *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1-27.
- Kippenberg, Hans G. 1996. "Warum Emile Durkheim den Individualismus der arbeitsteiligen Gesellschaft religionsgeschichtlich einordnete." *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 4:113-34.
- Kirner, Guido O. 2001. "Polis und Gemeinwohl. Zum Gemeinwohlbegriff in Athen vom 6. bis 4. Jahrhundert v. Chr." In *Gemeinwohl und Gemeinsinn*, vol. 1, *Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, ed. Herfried Miinkler and Harald Bluhm, Berlin: Akademie Verlag, 31-63.
- Koselleck, Reinhart. 1988 [1959]. *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, trans. Maria Santos, Oxford: Berg.
- Krippke, Samuel. 1982. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford: Basil Blackwell.
- Leites, Edmund, ed. 1988. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Vine, Mark, and Armando Salvatore. 2005. "Socio-Religious Movements and the Transformation of 'Common Sense' into a Politics of 'Common Good.'" In *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, ed. Armando Salvatore and Mark Le Vine, New York: Palgrave Macmillan, 29-56. Levtzion, Nehemia. 2002. "The Dynamics of Sufi Brotherhoods." In *The Public Sphere in Muslim Societies*, ed. Miriam Hoexter, Shmuel N. Eisenstadt, and Nehemia Levtzion, Albany, NY: SUNY Press, 109-18.
- Lilla, Mark. 1993. *Vico. The Making of an Anti-Modern*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, Newark: Macmillan.
- Luhmann, Niklas. 1995. "Kausalität im Süden." *Soziale Systeme*, 1: 7-28.

- 1998. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt: Suhrkamp.
- MacIntyre, Alasdair. 1984 [1981]. *After Virtue. A Study in Moral Theory*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.
- 1990. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, London: Duckworth.
- 1994. "The Theses on Feuerbach: A Road not Taken." In *Artifacts, Representations, and Social Practice: Essays for Marx Wartofsky*, ed. Carol C. Gould and Robert S. Cohen, Dordrecht: Kluwer, 223-34.
- 1998 [1997]. "Politics, Philosophy and the Common Good." In *The MacIntyre Reader*, ed. Kelvin Knight, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 235-52.
- Makdisi, George. 1974. "The Hanbali School and Sufism." In *Humaniora Islamica*, vol. 2, ed. Herbert W. Mason, Ronald L. Nettler, Jacques Waardenburg and Merlin L. Swartz, The Hague and Paris: Mouton, 61-72.
- 1983. "Institutionalized Learning as a Self-image of Islam." In *Islam's Understanding of Itself*, ed. Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis Jr., Malibu, CA: Undena, 73-85.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of Social Power*, vol. 1, *A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mardin, Sherif. 1995. "Civil Society and Islam." In *Civil Society: Theory, History, Comparison*, ed. John Hall, Boston: Polity Press, 278-300.
- Margolis, Joseph. 1999. "Pierre Bourdieu: Habitus and the Logic of Practice." In *Bourdieu: A Critical Reader*, ed. Richard Shusterman, Oxford: Blackwell, 64-83.
- Marmura, Michael E. 1983. "The Islamic Philosophers' Conception of Islam." In *Islam's Understanding of Itself*, ed. Richard G. Hovannisian and Speros Vryonis Jr., Malibu, CA: Undena, 87-102.
- Masud, M. Khalid. 1995 [1977]. *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*, Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- 2005. "Communicative Action and the Social Construction of Shari' a in Pakistan." In *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, ed. Armando Salvatore and Mark Le Vine, New York: Palgrave Macmillan, 155-79.
- Mauss, Marcel. 1985 [1938]. "A Category of the Human Mind: The Notion of Person; The Notion of Self." In *The Category of the Person*, ed. Michael Carrithers, Steven Collins, and Steven Lukes, New York: Cambridge University Press, 1-25.
- Mazlish, Bruce. 2001. "Civilization in an Historical and Global Perspective," *International Sociology* 16, 3: 293-300.
- Mazzotta, Giuseppe. 1999. *The New Map of the World. The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*. Princeton: Princeton University Press.

- McGee, Michael Calvin. 1998. "Phronesis in the Habermas vs. Gadamer Debate." In *Judgment Calls: Rhetoric, Politics, and Indeterminacy*, ed. J. M. Sloop and J. P. McDaniel, Boulder, CO: Westview, 13-41.
- Mendieta, Eduardo. 2000. "Modernity's Religion: Habermas and the Linguistification of the Sacred." In *Perspectives on Habermas*, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago and La Salle, IL: Open Court, 123-38.
- Merlo, Grado Giovanni. 1997. "Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori." In *Francesco: l'Avviso del primo secolo di storia francescana*, ed. Maria Pia Alberzoni et al., Torino: Einaudi, 3-32.
- Milbank, John. 1990. *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- , 1997. *The World Made Strange*. Oxford: Blackwell.
- Milbank, John, and Catherine Pickstock. 2001. *Truth in Aquinas*. London and New York: Routledge.
- Miner, Robert C. 2002. *Vico, Genealogist of Modernity*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Morrison, James C. 1980. "Vico and Spinoza." *Journal of the History of Ideas* 16: 49-68.
- Münkler, Herfried, and Harald Bluhm. 2001. "Einleitung: Gemeinwohl und Gemeinsinn als politisch-soziale Leitbegriffe." In *Gemeinwohl und Gemeinsinn*, vol. 1, *Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, ed. Herfried Münkler and Harald Bluhm, Berlin: Akademie Verlag, 9-30.
- Münkler, Herfried, and Karsten Fischer. 2002. "Common Good and Civic Spirit in the Welfare State." *Journal of Political Philosophy* 10, 4: 416-38.
- Nallino, Carlo Alfonso. 1942. "Sul libro siro-romano e sul presunto diritto siriano." In *Raccolta di scritti editi e inediti*, vol. 4, *Diritto musulmano. Diritti orientali cristiani*, ed. Maria Nallino, Rome: Istituto per l'Oriente.
- Nashi, Mohamed. 2004. "The Articulation of the 'I,' 'We' and the 'Person': Elements for an Anthropological Approach within Western and Islamic Contexts." In *Standing Trial: Law and the Person in the Modern Middle East*, ed. Baudouin Dupret, London and New York: I. B. Tauris.
- Negt, Oskar, and Alexander Kluge. 1993 [1972]. *The Public Sphere and Experience*, University of Minnesota Press.
- Nelson, Benjamin. 1969 [1949]. *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- , 1976. "Vico and Comparative Historical Civilizational Sociology." *Social Research* 43, 4: 874-81.
- , 1981. *On the Road to Modernity*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Opwis, Felicitas. 2005. "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory." *Islamic Law and Society* 12, 2:182-223.
- Pagden, Anthony. 1988. "The Destruction of Trust and Its Economic Consequences in the Case of Eighteenth-Century Naples." In *Trust. Making*

- and Breaking of Cooperative Relations, ed. Diego Gambetta, New York and Oxford: Basil Blackwell, 127-41.
- Piattoni, Simona. 1998. " 'Virtuous Clientelism': The Southern Question Resolved?" In Italy's "Southern Question": Orientalism in One Country, ed. Jane Schneider, New York: Berg, 225-43.
- Pocock J. G. A, 1975. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
- Pollock, Sheldon. 1998. "India in the Vernacular Millennium: Literary Culture and Polity, 1000-1500." *Daedalus* 127,3: 41-74.
- Prandini, Riccardo. 1997. "La fiducia come forma di fede. Alcune riflessioni introduttive ad un problema sociologico." *Iride* 20:105-25.
- Preus, J. Samuel. 1989. "Spinoza, Vico, and the Imagination of Religion." *Journal of the History of Ideas* 50: 71-93.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton: Princeton University Press.
- Raaflaub, Kurt A. 2005. "Polls, 'the Political,' and 'Political Thought': New Departures in Ancient Greece, ca. 800-500 BCE." In *Axial Civilizations and World History*, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 253-83.
- Rahimi, Babak. 2006. "The Middle Period Islamic Axiality in the Age of Afro-Eurasian Transcultural Hybridity." In *Islam in Process: Historical and Civilizational Perspectives*, vol. 7, *Yearbook of the Sociology of Islam*, ed. Johann P. Arnason, Armando Salvatore, and Georg Stauth, Bielefeld: Transcript; New Brunswick, NJ: Transaction, 48-67.
- Rahman, Fazlur. 1979 [1966]. *Islam*, Chicago and London: University of Chicago Press.
- Raphael, D. D., and A. L. Macfie. 1976. "Introduction." *The Theory of Moral Sentiment*, by Adam Smith, Oxford: Clarendon Press, 1-52.
- Rigon, Antonio. 1997. "Fratelli Minori e società locali." In *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, ed. Maria Pia Alberzoni et al., Torino: Einaudi, 259-81.
- Robertson, Roland. 1970. *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Basil Blackwell.
- Rosenthal, Franz. 1965. *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zurich and Stuttgart: Artemis.
- Rudnick Luft, Sandra. 1994. "The Secularization of Origins in Vico and Nietzsche." *The Personalist Forum* 10, 2:133-48.
- , 2003. *Vico's Uncanny Humanism: Reading the New Science between Modern and Postmodern*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Sadri, Ahmad. 1992. *Max Weber's Sociology of Intellectuals*, New York and Oxford: Oxford University Press.

- Said, Edward. 1975. *Beginnings*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Salvatore Armando 1996. "Beyond Orientalism? Max Weber and the Displacements of 'Essentialism' in the Study of Islam." *Arabica. Revue d'Etudes Arabes Journal of Arab Studies* 43, 3: 412-33.
- , 1997. *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading, UK: Ithaca Press.
- , 2001. "Introduction: The Problem of the Ingraining of Civilizing Traditions into Social Governance." In *Muslim Traditions and Modern Techniques of Power*, vol. 3, *Tearbook of the Sociology of Islam*, ed. Armando Salvatore, Hamburg: LIT; New Brunswick, NJ: Transaction, 9-42.
- , 2006. "Public Religion, Ethics of Participation, and Cultural Dialogue: Islam in Europe." In *Contemporary Islam: Dynamic, not Static*, ed. Abdul Aziz Said, Mohammed Abu-Nimer, and Meena Sharify-Funk, London and New York: Routledge, 83-100.
- Salvatore, Armando, and Schirin Amir-Moazami. 2002. "Religiose Diskurstraditionen. Zur Transformation des Islam in kolonialen, postkolonialen und europäischen Öffentlichkeiten." *Berliner Journal für Soziologie* 13, 3: 309-30.
- Salvatore, Armando, and Dale F. Eickelman, eds. 2004. *Public Islam and Common Good*, Leiden and Boston: Brill.
- Salvatore, Armando, and Mark LeVine, eds. 2005. *Religion, Social Practice, Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, New York: Palgrave Macmillan.
- Sandel, Michael J. 1984. "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory* 12, 1: 81-96.
- Santoro, Emilio. 2003 [1999]. *Autonomy, Freedom and Rights. A Critique of Liberal Subjectivity*, Dordrecht: Kluwer.
- Schacht, Joseph. 1950 [1935]. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford: Oxford University Press.
- , 1957. "Droit byzantin et droit musulman." *Atti del Convegno, Accademia Nazionale dei Lincei, Fondazione Alessandro Volta*, vol. 12, Rome: Accademia Nazionale dei Lincei.
- Schatzki, Theodore R. 2001. "Introduction: Practice Theory." In *The Practice Turn in Contemporary Theory*, ed. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny, 1-14.
- Schluchter, Wolfgang. 1987. "Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams." In *Max Webers Sicht Des Islams*, ed. Wolfgang Schluchter, Frankfurt: Suhrkamp, 11-24.
- Schulz, Herbert. 1986. "Transformation der kritischen Theorie." In *Kommunikatives Handeln. Beiträge Jürgens Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns."* ed. Axel Honneth and Hansjoas, Frankfurt: Suhrkamp, 15-34.

- Schwartz, Benjamin I. 1975. "The Age of Transcendence." In *Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the First Millennium B.C.*, Daedalus 104,2:1-7.
- Seligman, Adam B. 1992. *The Idea of Civil Society*, New York: Free Press.
- , 1997. *The Problem of Trust*, Princeton University Press. Princeton.
- , 2000. *Modernity's Wager: Authority, the Self, and Transcendence*, Princeton: Princeton University Press.
- Sennett, Richard. 1978. *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*, New York: Vintage.
- Shils, Edward. 1981. *Tradition*, London and Boston: Faber and Faber.
- Shotter, John. 1996. Vico, Wittgenstein, and Bakhtin: "Practical Trust" in Dialogical Communities, paper presented to the conference "Democracy and Trust," Georgetown University, November 7-9.
- Silver, Alan. 1989. "Friendship and Trust as Moral Ideas: Historical Approach." *European Journal of Sociology*, 30: 274-97.
- , 1997. "Two Different Sorts of Commerce - Friendship and Strangership in Civil Society." In *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, ed. Jeff Weintraub and Krishan Kumar, Chicago: University Press of Chicago, 43-74.
- Smith, Adam. 1853 [1759]. *The Theory of Moral Sentiments; or an Essay towards an Analysis of the Principles by Which Men Naturally Judge concerning the Conduct and Character, First of Their Neighbours, and afterwards of Themselves*, London: Henry G. Bohn.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1962. *The Meaning and End of Religion*, New York: Macmillan.
- Somers, Margaret. 1995. "What's Political or Cultural about Political Culture and the Public Sphere? Toward an Historical Sociology of Concept Formation." *Sociological Theory* 13, 2:113-44.
- , 1998. "'Citizenship' zwischen Staat und Markt. Das Konzept der Zivilgesellschaft und das Problem der 'dritten Sphäre.'" *Berliner Journal für Soziologie* 9, 4: 489-505.
- Spinoza, Benedict. 1951 [1670]. *A Theologico-Political Treatise and A Political Treatise*, trans. and with an introduction by R. H. M. Elwes, New York: Dover.
- Stauth, Georg. 1993. *Islam und Westlicher Rationalismus. Der Beitrag des Orientalismus zur Entstehung der Soziologie*, Frankfurt und New York: Campus.
- Stauth, Georg. 1998. "Nachwort: Geschichte, Modernität, Fundamentalismus. Eisenstadts zivilisationstheoretischer Ansatz zum vergleichenden Studium moderner fundamentalistischer Bewegungen." In *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderns und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution*

- fundamentalistischer Bewegungen, ed. Shmuel N. Eisenstadt, Frankfurt: Suhrkamp.
- Stone, Harold Samuel. 1997. *Vico's Cultural History. The Production and Transmission of Ideas in Naples, 1685-1750*, Leiden and Boston: Brill.
- Strauss, Leo. 1965. *Spinoza's Critique of Religion*. New York: Schocken.
- Stroumsa, Guy G. 2005. "Cultural Memory in Early Christianity: Clement of Alexandria and the History of Religions." In *Axial Civilizations and World History*, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 295-317.
- Szakolczai, Arpad. 1998. *Max Weber and Michel Foucault. Parallel Life-Works*, London: Routledge.
- , 2001a. "Civilization and Its Sources." *International Sociology* 16, 3: 369-86.
- , 2000b. "Eric Voegelin's History of Political Ideas." *European Journal of Social Theory* 4,3: 351-68.
- , 2003. *The Genesis of Modernity*. London and New York: Routledge.
- Tagliacozzo, Giorgio, ed. 1983. *Vico and Marx, Affinities and Contrasts*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Tarot, Camille. 1993. *De Durkheim à Mauss: l'invention du symbolique*, Paris: Découverte.
- Taylor, Charles. 1990. "Modes of Civil Society." *Public Culture* 3: 95-118.
- , 1993. "Modernity and the Rise of the Public Sphere." In *The Tanner Lectures . on Human Values*, 14, ed. Grethe B. Peterson, Salt Lake City: University of Utah Press, 203-60.
- , 1999 [1993]. "To Follow a Rule . . ." In *Bourdieu: A Critical Reader*, ed. Richard Shusterman, Oxford: Blackwell, 29-44.
- Thévenot, Laurent. 2001. "Pragmatic Regimes Governing the Engagement with the World." In *The Practice Turn in Contemporary Theory*, ed. Theodore R. Schatzki, Karin Knorr Cetina, and Eike von Savigny, London and New York: Routledge, 56-73.

- Tönnies, Ferdinand. 2001 [1885]. *Community and Civil Society*, ed. Jose Harris, trans. Jose Harris and Margaret Hollis, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tooker, Deborah E. 1992. "Identity Systems in Highland Burma: Belier, Akha zan and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity," *Man* 27, 4: 799-820.
- Tosel, André, 1985. "La théorie de la pratique et la fonction de l'opinion publique dans la philosophie politique de Spinoza," *Studia Spinozana* 1, 183-208.
- Turner, Bryan S. 1991. *Religion and Social Theory*. London: Sage.
- , 1992. "Preface to the Second Edition," In *Professional Ethics and Civic Morals*, by Emile Durkheim, London: Routledge, xiii-xlii.
- Van der Veer, Peter, and Hartmut Lehmann. 1999. "Introduction," In *Nations and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, ed. Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, Princeton: Princeton University Press, 3-14.
- Vico, Giambattista. 1999 [1744]- *New Science. Principles of the New Science concerning the Common Nature of the Nations*, 3rd ed., trans. David Marsh, London: Penguin.
- Virno, Paolo. 2002 [2001]. *Grammatica della moltitudine. Per una politica delle forme di vita contemporanee*, Roma: DeriveApprodi.
- Voegelin, Eric. 1956. *Order and History*, vol. 1, *Israel and Revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- , 1994. *Das Volk Gottes*, München: Wilhelm Fink.
- , 1997a. *The History of Political Ideas*, vol. 1, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 19, ed. and with an introduction by Athanasios Moulakis, Columbia, MO: University of Missouri Press.
- , 1997b. *The History of Political Ideas*, vol. 2, *The Middle Ages to Aquinas*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, ed. and with an introduction by Peter von Sivers, Columbia, MO: University of Missouri Press.
- , 1998a. *The History of Political Ideas*, vol. 4, *Renaissance and Reformation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 22, ed. and with an introduction by David L. Morse and William M. Thompson, Columbia, MO: University of Missouri Press.
- , 1998b. *The History of Political Ideas*, vol. 6, *Revolution and the New Science*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 24, ed. and with an introduction by Barry Cooper, Columbia, MO: University of Missouri Press.
- , 1999. *The History of Political Ideas*, vol. 7, *The New Order and Last Orientation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 25, ed. and with an

- introduction by Jürgen Gebhardt and Thomas A. Hollweck, Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Waardenburg, Jacques. 1989. "La personne au-décá et au-delá de l'Islam." *Arabica. Revue d'Etudes Arabes/Journal of Arab Studies* 36, 2: 143-62.
- Walker Bynum, Caroline. 1987. "Mystik und Askese im Leben mittelalterlicher Frauen: Einige Bemerkungen zu den Typologien von Max Weber und Ernst Troeltsch." In *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik*, ed. Wolfgang Schluchter, Frankfurt: Suhrkamp, 355-82.
- Walzer, Michael. 1968. "Puritanism as a Revolutionary Ideology." In *The Protestant Ethic and Modernization*, ed. Shmuel N. Eisenstadt, New York and London: Basic Books, 109-34.
- Warner, Michael. 1992. "The Mass Public and the Mass Subject." In *Habermas and the Public Sphere*, ed. Craig Calhoun, Cambridge, MA: MIT Press.
- Warner, Michael. 2002. *Publics and Counterpublics*, New York: Zone Books.
- Weintraub, Jeff. 1992. "Democracy and the Market: A Marriage of Inconvenience." In *From Leninism to Freedom: The Challenges of Democratization*, ed. Margaret L. Nugent, Boulder, CO: Westview.
- , 1997. "The Theory and Politics of the Private/Public Distinction." In *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, ed. Jeff Weintraub and Krishan Kumar, Chicago: University Press of Chicago, 1-42.
- Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London: Routledge and Keagan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig. 1974 [1953]. *Philosophical Investigations*, Oxford: Blackwell.
- Wittrock, Björn. 2001. "Social Theory and Global History. The Periods of Cultural Crystallization." *Thesis Eleven*, no. 65: 27-50.
- , 2005. "The Meaning of the Axial Age." In *Axial Civilizations and World History*, ed. Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Bjorn Wittrock, Leiden and Boston: Brill, 53-85.
- Zaman, Muhammad Qasim. 2004. "The 'Ulama' of Contemporary Islam and Their Conceptions of the Common Good." In *Public Islam and the Common Good*, ed. Armando Salvatore and Dale F. Eickelman, Leiden and Boston: Brill, 129-55.

المؤلف فى سطور:

أرماندو سالفاتورى

- أستاذ علم الاجتماع المشارك فى مدرسة الدراسات المتوسطية والإسلامية العربية بجامعة نابولى، وله علاقات أكاديمية بجامعة هامبولدت ببرلين ومعهد الدراسات الإنسانية المتقدمة بجامعة أيسن بألمانيا. وتكشف اهتماماته عن انشغاله بدراسة المجتمعات الإسلامية، يرتبط بنظرة مقارنة تضع هذه المجتمعات فى السياق العالمى والبنائى التاريخى الثقافى للشكل الحضارى عبر العالم.
- من أهم مؤلفاته - غير هذا الكتاب - اشتراكه فى تحرير كتاب حول الإسلام العام والصالح العام بالاشتراك مع إيكلمان، كما حرر مع جورج شتاوت بعض أعداد الكتاب السنوي لعلم اجتماع الإسلام. وينشغل منذ عام ٢٠٠٦م مع هيئة كبرى لتحرير كتاب حول الإسلام والحدثة سوف يصدر عن المعهد الدولى للدراسات الإسلامية فى العالم الحديث بجامعة ليدن بهولندا.

المترجم فى سطور:

أحمد زايد

- أستاذ علم الاجتماع السياسي بجامعة القاهرة. أكمل دراساته العليا بجامعة القاهرة وجامعة إيست إنجليا بإنجلترا يقع مجال اهتمامه في دراسات علم اجتماع السياسة والثقافة، وأنشغل بدراسة الحداثة وتناقضاتها في المجتمع المصري.

- له مؤلفات عديدة من أهمها: "خطاب الحياة اليومية في المجتمع المصري"، و"تناقضات الحداثة في مصر"، و"صور من الخطاب الديني المعاصر"، و"البناء السياسي في الريف المصري"، و"علم الاجتماع بين الاتجاهات الكلاسيكية والنقدية"، وأعمال أخرى متعددة نشرت في الدوريات العربية والأجنبية.

التصحيح اللغوي: أشرف عويس
الإشراف الفني: حسن كامل

